In **Carl Winter's** Universitätsbuchhandlung in **Heidelberg** sind ferner erschienen:

Dr. Ludwig Schoeberlein,

Kgl. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie in Göttingen.

Der evangelische Hauptgottesdienst

in Formularen für das ganze Kirchenjahr.

Nach den Grundsätzen der Reformation, sowie mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß bearbeitet und mit Erläuterungen versehen.

gr. 8°. brosch. $1^1/_3$ Thlr.

„Was durch das neuerdings aus dem gemeinschaftlichen deutschen Kirchenliederschatze zusammengestellte Gesangbuch von 150 Kernliedern für erwünschte Uniformität in dem hymnologischen Theile des evangelischen Gottesdienstes angestrebt worden ist, das strebt die vorliegende Schrift für Gemeinsamkeit in der Gottesdienstordnung an, in einer Art, der gewiß Beifall nicht wird versagt werden können. In dem so weit sich verzweigenden, weil das ganze Kirchenjahr durchziehenden und bekleidenden Complexe von Formularen und was ihnen anhängig ist, bewährt der Verf. einen guten liturgischen Takt und namentlich gelingt es ihm wohl, das aus früheren Zeiten Stammende nach verschiedenen hier sich aufthuenden Seiten mit den Ansprüchen der Jetztzeit zu vereinigen. Die für Fest- und Sonntage gebotenen Formulare und sonstige Ausführungen und Andeutungen ruhen, um mit den Worten des Verf.'s zu reden, „auf der ganzen geschichtlichen Entwickelung des christlichen Gottesdienstes und sind speciell ein Ausdruck des liturgischen Bewußtseins der deutschen evang. Kirche. Die lutherische Confession wird ihr Eigenthümliches darin gewahrt finden und die Union sich durch nichts verletzt fühlen; was aber beiderseits erstrebt worden und was als geschichtlicher Schatz der evang. und zum Theil der allgemeinen Kirche auf uns gekommen ist, das ist darin, so viel möglich auf organische Weise in das Ganze eingegliedert worden." (Vorr. S. VI.) Den Anfang machen Aphorismen über die leitenden liturgischen Grundsätze (S. 1—6). Hierauf bringt eine sogen. „Grundform" einen Ueberblick über den Gang der ganzen Liturgie (1—7) und ein „Uebergangsformular" (— 12) soll beispielsweise zeigen, welche Stücke in allen Gemeinden einzuführen sind, wogegen die Erweiterung in den nachfolgenden Formularen als Typus für den vollständigen Gottesdienst gegeben ist. Alsdann besetzt der 1. Abschnitt (— 51) die Kirchenzeiten (Advents-, Epiphanienzeit u. s. w.), der 2. (— 172) die Festkreise, der 3. (— 254) die Feiertage mit den nöthigen Formularen; diesem letzten Abschnitt ist das Ergänzende über Beichte und Abendmahl angefügt. Den Schluß (328) machen Erläuterungen, welche allgemeines und besonderes Liturgische in Betracht ziehen und zuletzt auf Praktisches hinsichtlich der Ausführbarkeit und Art der Einführung kommen."

Der evangelische Gottesdienst

nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß.

Antwort auf eine wichtige Zeitfrage der evang. Kirche in Formularen und Erläuterungen.

gr. 8°. brosch. 6 Sgr.

„Der Verfasser sagt in dem Vorworte, daß die gegenwärtige Beschaffenheit unseres Gottesdienstes einer Umgestaltung nach dem jetzigen Bedürfnisse zu unterwerfen sei, und zwar aus folgenden Gründen, daß unsere Kirchenlieder jener Erhabenheit, geistlichen Kraft und Innigkeit entbehrten, die den alten Kernliedern unserer Kirche etwas so zu Herzen Dringendes gebe. Unser Choralgesang leide an ziemlicher Gedehntheit, Mattheit und Einförmigkeit, und auch die kirchlichen Gebete dürften körniger und salbungsreicher sein. Aber nicht bloß dieß, auch die ganze Weise und Ordnung unseres Gottesdienstes sei nicht so, daß der Erbauung-Suchende ganz dadurch befriedigt wäre. Die Predigt nehme zwar darin eine bedeutende Stelle ein, allein die eigentliche Anbetung der Gemeinde sei dadurch zurückgedrängt, sei zum bloßen Vor- und Nachgottesdienste herabgesetzt, und die Gemeinde habe, das Vor- und Predigtlied abgerechnet, keine Gelegenheit, ihre Theilnahme selbstthätig auszusprechen. Sie sei vorwiegend auf die Predigt angewiesen. Es sei nicht genug, daß Agende, Gesangbuch und der Kirchengesang verbessert werde, es müsse in der ganzen Ordnung des Gottesdienstes eine Aenderung herbeigeführt werden. Zur Lösung dieser Aufgabe soll vorstehende Schrift beitragen. Referent muß nochmals wiederholen, daß Liturgie und Predigt in einem gehörigen Wechselverhältnisse zu einander stehen müssen, und zwar in der Weise, daß das liturgische Moment des öffentlichen Gottesdienstes in seinem Verhältnisse zu der Predigt sich stets und immer als ein solches herausstelle, wodurch der hohe und wichtige Zweck derselben wesentlich gehoben und gefördert wird, wobei auch die Bestimmung des Zeitmaßes für Liturgie und Predigt in Betrachtung kommt."

C. F. Winter'sche Buchdruckerei in Darmstadt.

Die

Geheimnisse des Glaubens.

Die

Geheimnisse des Glaubens.

Von

Ludwig Schoeberlein,
Doctor der Philosophie und Theologie.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1872.

Vorwort.

Fast möchte es in unsern Tagen als ein Wagniß erscheinen, von Geheimnissen des Glaubens zu reden. Denn unsre Zeit setzt ihren Hauptruhm eben darein, durch exakte Forschung auf den verschiedenen Gebieten des Wissens jegliches Dunkel aus dem menschlichen Leben zu verscheuchen. Geheimnisse werden nicht mehr anerkannt; nur von noch nicht völlig abgeschlossenen Resultaten der Wissenschaft sei zu reden. Und wo man etwa dem Glauben noch eine Stelle im menschlichen Leben läßt, da will man doch alles Uebernatürliche davon entfernt halten, und löst die Thatsachen der göttlichen Offenbarung in Sätze einer „geläuterten Moral" auf.

Während man aber auf diese Weise mit Eifer an der allgemeinen Aufklärung arbeitet und mit hohem Selbstbewußtsein auf die Fortschritte unserer Zeit in der reinen Humanität blickt, wodurch sie sich vor allen früheren auszeichne, so

tauchen in dieser erleuchteten Gegenwart unheimlicherweise die finstern Mächte der Geisterseherei, sei es verdeckter oder offener, in vornehmerem oder gemeinerem Gewande, empor, und finden mitten in den Kreisen unserer gebildeten Welt den überraschendsten Anklang.

Wie haben wir diese eigenthümliche Erscheinung zu verstehen? Die Erklärung ist nicht schwer. Auf Grund dessen, daß wir „göttlichen Geschlechtes" sind, besteht wahres Menschenwesen nicht anders denn unter Einfluß des Göttlichen, und der Zug nach einem unsichtbaren Höheren ist tief in unserm Geist und Gemüthe eingegründet. Gibt man demselben nun nicht auf dem wahren, göttlichen Wege Raum, so bricht er sich Bahn auf selbsterwählten, gottwidrigen, seelenverderblichen Wegen. Glaubt man nicht an den lebendigen Gott und an die Offenbarungen seiner Liebe und Gnade, so glaubt man an den Weltgeist und an die Geister der Tiefe und lauscht den lügnerischen Eingebungen aus dem Abgrund. Des Glaubens selbst aber kann der Mensch nicht entrathen.

Und der Glaube ist nicht ohne Geheimniß; denn die Sphäre des Glaubens ist die Welt des Unsichtbaren. Und diese Welt, obwohl sie mitten inne steht und wirkt in dem Reiche der Sichtbarkeit, ist eine Welt für sich: ihr Dasein ist Niemandem zu beweisen, und ihr Leben bleibt denen verborgen, welche sich ihrem Zuge verschließen. Insofern ist Alles im Glauben Geheimniß.

Aber in diesem allgemeinen Sinne meinen wir es nicht, wenn wir hier von Geheimnissen des Glaubens reden, sondern in einem engeren Sinne. Auch für Diejenigen nämlich, welche auf Grund untrüglicher, seligster Erfahrung im Gemüthe ihres Gottes und ihres Heiles in Christo gewiß geworden sind, ist doch Manches in der Gotteserkenntniß und in der Heilswahrheit minder faßlich und verständlich, und erscheint selbst in ein gewisses Dunkel gehüllt. Dieß ist vornehmlich nach zwei Seiten hin der Fall: es sind die höchsten Höhen und die tiefsten Tiefen im Reiche Gottes. Das Höchste im Reiche Gottes ist aber die göttliche Liebe, sie, der ewige Urquell alles Lebens, und das Tiefste ist die geschöpfliche Natur und Leiblichkeit, auf deren Grundlage Gott sein Reich erbauen will. Erst dadurch, daß wir das Leben Gottes und seines Reiches in's Licht der Liebe stellen, vermögen wir uns zur wahren Höhe der geistlichen Erkenntniß zu erheben; erst wenn wir erkennen, wie die Kraft des Heiles bis in die Natur und Leiblichkeit hinabdringt, erlangen wir einen Einblick in die ganze Tiefe der göttlichen Gnaden-Offenbarung. Und das wunderbarste Geheimniß hierin ist dieß, daß die göttliche Liebe, während sie das Höchste ist, doch zugleich bis in die ganze Tiefe der Kreatur niedersteigt, und daß die geschöpfliche Natur und Leiblichkeit, dieses Niedrigste im Kreaturleben, eben durch die verklärende Wirkung der göttlichen Liebe bis zur Theilnahme am Höchsten, am göttlichen Leben selbst erhoben wird. Die

Höhen und Tiefen der göttlichen Liebe, und die Tiefen und Höhen der geschöpflichen Natur und Leiblichkeit, also das innerste Centrum und der äußerste Umkreis des göttlichen Reiches — sie bilden die eigentlichen Sphären des Geheimnisses.

Daher kommt es, daß gerade diejenigen Lehren des christlichen Glaubens, welche nach diesen Seiten hin liegen, die meiste Anfechtung erfahren haben. Haben doch selbst gläubige Theologen der Gegenwart gemeint, daß die Lehren der Kirche von der heiligen Dreieinigkeit, von der göttlichen und menschlichen Natur Christi und von der Versöhnung auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht mehr zu halten seien. Ohnehin ist es eine weit verbreitete Ansicht, daß der Glaube an Wunder sowie an eine künftige leibliche Auferstehung mit den Forschungen der Naturwissenschaft unverträglich sei. Und wie entleert zu abstrakter Geistigkeit sind die herrschenden Vorstellungen vom Sakramente, von Himmel und Ewigkeit!

Eben diese angefochtensten, in ihrer Wahrheit und Bedeutung wenigst erkannten Lehren des christlichen Glaubens nun haben wir im vorliegenden Buche zum Gegenstand unsrer Darstellung gemacht. Und indem wir hiefür einerseits von der göttlichen Liebe als dem höchsten Princip christlicher Wahrheit ausgehen, und anderseits bis zur Verklärung der Natur und Leiblichkeit als dem äußersten End und Ziele der göttlichen Offenbarung vordringen, so hoffen

wir den redlich forschenden Sinn ebenso auf dem sicheren Wege der Mitte zwischen den Abwegen des Pantheismus und des Deismus, sowie des Materialismus und Spiritualismus zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu leiten, als ihm zugleich einen lebendigen Eindruck davon zu geben, wie in jenen Geheimnissen kein verworrenes Dunkel herrscht, sondern wie vielmehr überall Klarheit der Grundvorstellungen und Begriffe waltet, wie zwischen den einzelnen Seiten derselben ein inniger, gegenseitig sich ergänzender Zusammenhang besteht, und wie sich dadurch, daß sie alle aus Einem Princip fließen und auf Ein Ziel hinweisen, die christliche Lehre als ein großartiger, unendlich reicher Organismus von ewigen, beseligenden Wahrheiten erweist. Zugleich aber wird erhellen, wie diese Geheimnisse des Glaubens, weit entfernt, mit den Ideen und Postulaten der Vernunft in Widerspruch zu stehen, vielmehr eben den tiefsten Bedürfnissen unsres Geistes und Gemüthes die rechte Befriedigung gewähren, und wie erst im Lichte geheimnißvoller Divinität die wahre Humanität ihre Vollendung gewinnt.

Die Darstellung selbst hat theils die Form von Vorträgen theils von theologischen Abhandlungen. Hiedurch ist ein gewisser Wechsel gegeben. Derselbe schließt aber keinen fremdartigen Gegensatz in sich, weil den Vorträgen durchaus eine einheitliche theologische Anschauung zu Grunde liegt, und weil die Abhandlungen von Principien ausgehen, welche in

der heiligen Schrift wurzeln und im Bewußtsein der christlichen Gemeinde leben. Vielmehr dürften beide Formen der Darstellung sich ergänzen, indem die Vorträge einen kurzen, übersichtlichen Einblick in die einzelnen Sphären des Geheimnisses gewähren, die Abhandlungen aber zu einer eingehenderen Erwägung ihrer Wahrheit auffordern.

Zugleich suchten wir in beiden ebenso den Anforderungen der strengen Wissenschaft zu genügen, als anderseits in einer allen Gebildeten zugänglichen, faßlichen Sprache zu reden.

Und so geben wir uns der Hoffnung hin, daß das Buch wie den Fachtheologen so dem gebildeten Laienpublikum nicht unwillkommen sein werde.

Der Herr aber, aus dem alle Wahrheit stammt, und dessen Geist in alle Wahrheit leitet, möge diesen schwachen Versuch, von den Geheimnissen seines Reiches zu reden, mit seinem Segen begleiten.

Göttingen im Januar 1872.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Bemerkungen

über den ersten Druck der in diesem Buche vereinigten und zum Theil veränderten, erweiterten oder beschränkten Vorträge und Abhandlungen.

1) Vortrag, gehalten zu Göttingen im Februar 1866, abgedruckt in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“, Juni 1866.
2) Vortrag, gehalten im Evangelischen Verein zu Hannover 1868, gedruckt im Carl Meyer'schen Verlag zu Hannover 1869.
3) Abhandlung, abgedruckt in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ 1871. 3. Heft.
4) Abhandlung, als Artikel über die „Versöhnung“ abgedruckt in der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche von Dr. Herzog, 17. Band, Gotha 1863 — wo auch die weitere Ausführung des geschichtlichen Theils zu finden ist.
5) Vortrag, gehalten zu Göttingen 1871, abgedruckt in der Evangelischen Kirchenzeitung 1871. Nr. 34.
6) Vortrag, gehalten in der Pastoral-Conferenz zu Berlin 1869, gedruckt im Gustav Schlawitz'schen Verlag 1869 — wo der kirchenpolitische Theil der Frage und die ausführlichen Erläuterungen nachzusehen sind.
7) Vortrag, gehalten zu Göttingen 1868, abgedruckt in der Evangelischen Kirchenzeitung 1868, Nr. 33 ꝛc.
8) Vortrag, gehalten zu Göttingen 1870, abgedruckt in der Evangelischen Kirchenzeitung 1870, Nr. 30 ꝛc.
9) Abhandlung, gedruckt in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ 1861. Heft 1.
10) Vortrag, gehalten zu Göttingen 1862, gedruckt im Vandenhoeck und Ruprecht-schen Verlag 1862.

Die

Geheimnisse des Glaubens.

Das Wesen und die Gewißheit des Glaubens.

Mitten in dieser Sichtbarkeit sind wir umwogt von einer Welt geistigen Lebens. Während die Menge der Erscheinungen unsere Sinne beschäftigt, fesseln unsern Geist die Ideen der Wahrheit und die Ideale des Schönen. Und nicht allein das äußere Bedürfniß knüpft die Menschen an einander, sondern auch Recht und Achtung und Liebe bilden starke Bande der Gemeinschaft. Niemand ist, der diese geistigen Mächte des Lebens leugnete, der nicht erklärte, daß sie die höheren seien und den sinnlichen erst ihren wahren Werth verleihen. Nun thut sich aber außer Kunst und Wissenschaft und der innern Gemeinschaft der Seelen noch ein anderes geistiges Leben in unserm Innern kund, ein geistiges Leben, das uns über diese Sichtbarkeit überhaupt erhebt, und uns in die letzten, tiefsten Gründe alles Seienden einführt, das uns aus dem Quell des Lebens selbst schöpfen läßt. Dieß ist der Glaube.

Wird auch dessen Bedeutung, Berechtigung und Geltung von Allen anerkannt?

Es kann sich diesem innern Zuge keine Seele entziehen. Der Glaube ist eine Macht, der wir bei allen Völkern, den tiefststehenden wie den höchstgebildeten begegnen. Und die Geschichte lehrt uns, daß von ihm die mächtigsten Bewegungen der Nationen ausgegangen sind, daß von ihm Gesetz und Sitte und das öffentliche Wohl seine heilsamste Förderung erfahren hat. Dennoch aber, wie niedrig wird in unsern Tagen von Vielen das

Wesen des Glaubens gestellt, wie wenig ein wahrer, allgemeiner Werth ihm zuerkannt!

Der Glaube, so hört man von einer Seite, gehört der Vorstufe geistiger Entwickelung an, wo noch das bloße Ahnen und Fühlen waltet. Hingegen der klare männliche Geist erhebt sich über diese niederen Regionen des Dämmerlichtes in die lichten Sphären des reinen Gedankens. Nicht auf bloße Ueberlieferung und fremde Auktorität hin nimmt er etwas für wahr an; er will klar sehen, er will selbst sich überzeugen, er forscht nach den Gründen, und nur das, was vor seinem vorurtheilsfreien Verstande die Probe bestanden hat, gilt ihm als Wahrheit. Das Kind der Fibel mag glauben und mit dem Glauben sich begnügen; der gebildete, der reife Geist steht und lebt in der Erkenntniß.

Und andere Stimmen sprechen: Auf das, was ein Mensch glaubt, kommt es nicht an. Das Wesentliche ist, daß man sittlich lebe. Dieß ist aber vom Glauben unabhängig. Immerhin mögen ja Manche in ihrer Schwäche hiezu des Glaubens bedürfen. So lasse man Jedem seinen Glauben. Aber für den wahren Werth des Menschen ist er ohne Belang. Der wahre Werth des Menschen ruht in seinem Charakter und in dem Guten, das er wirkt.

Dieß klingt recht schön, und hat einen Schein von Wahrheit. Doch aber wie sehr ist der richtige Gesichtspunkt für die Sache verschoben! Wie gänzlich ist das eigentliche Wesen des Glaubens dabei verkannt! Und wie läßt sich in diesem Urtheil so gar kein Verständniß spüren von dem engen Zusammenhang, in welchem der Glaube mit der Bildung und der Sittlichkeit steht!

Solchen Ansichten gegenüber dürfte es kein überflüssiges Werk sein, das *Wesen des Glaubens* in's Licht zu stellen und zu zeigen, worauf seine *Gewißheit* beruhe.

Es ist etwas sehr Gewöhnliches, den Glauben als eine Sache der *Erkenntniß*, als eine Thätigkeit des Verstandes aufzufassen und sein Wesen darein zu setzen, daß man gewisse religiöse und kirchliche Lehren für wahr halte. Man meint dann, der Unterschied, der unter den Glaubenden obwaltet, bestehe nur darin, daß die Einen jene Lehren für wahr halten, weil die Kirche sie also überliefert, die Andern, weil sie in der heiligen Schrift stehen, und wieder Andere, weil sie sich ihnen aus ver-

nünftigen Gründen ergeben. Allein hiermit ist das Richtige nicht getroffen. Denn wenn dem so wäre, so müßten Diejenigen die Gläubigsten und Frömmsten sein, welche die genaueste Einsicht in die religiösen Wahrheiten besitzen und sie mit den klarsten Gründen zu stützen wissen. Ein auch nur leichter Blick in's Leben aber kann uns überzeugen, daß dem nicht so sei, sondern daß einfache, schlichte Seelen oft viel tiefere Frömmigkeit als Jene an den Tag legen. Nein, nicht etwas Theoretisches ist der Glaube, sondern etwas *Praktisches*.

Doch wie verschieden wird auch dieses Praktische selbst wieder aufgefaßt! Ganz äußerlich ist jene Meinung, welche unter Glauben die öffentliche Gottesverehrung und die Beobachtung von kirchlichen Vorschriften versteht. Wohl sind dieß Aeußerungen der Frömmigkeit, die nicht wohl ausbleiben können, wo Glaube ist; aber jeder Unbefangene erkennt, daß der Glaube selbst ein *inneres* Leben ist, nicht ein bloßes Handeln. Insofern treten Jene der Sache näher, welche den Glauben vielmehr in die *Gewissenhaftigkeit* setzen, von der der Mensch in seinem Handeln sich leiten läßt. Und dieß würde mit neueren Ansichten sich berühren, welche den Glauben für einen Vorgang im *Gewissen* erklären. Daß hierin etwas Wahres liege, erhellt daraus, daß wir religiöse Ueberzeugungen als Gewissens-Angelegenheiten zu behandeln pflegen. Das Gewissen ist im Glauben offenbar mitbetheiligt. Aber das Wesen des Glaubens selbst in eine Gewissensthätigkeit zu setzen, dagegen sprechen entschiedene Gründe. Schon das läßt die Sache nicht ganz zutreffend erscheinen, daß wir gleicherweise auch für rein sittliche Verhältnisse auf das Gewissen zurückgehen. Sodann aber, fragen wir, was ist die eigentliche Thätigkeit des Gewissens? Dasselbe gibt uns Zeugniß über Recht und Unrecht unseres Thuns und Lebens. Wer aber wird sagen, daß das Wesen des Glaubens darin bestehe, solches Zeugniß zu geben? Allerdings zwar gründet sich der Glaube auf das Zeugniß von einer höhern Ordnung und von einem göttlichen Willen in unserm Innern. Er selbst aber ist zugleich ein eignes freies Leben der Seele. Und mit dem Innewerden jenes Zeugnisses verbindet sich unmittelbar eine Selbstbeziehung auf dasselbe und eine Selbstbestimmung nach demselben: mit dem *Fühlen* des Göttlichen ist im Glauben ein *Wollen* des Göttlichen vereinigt. Der Glaube ist wollendes Fühlen und fühlendes Wollen des Göttlichen.

Werden wir aber beides nicht vielleicht in eine Einheit zusammenfassen können? Um diese zu finden, müssen wir an die Erfahrung und Einsicht anknüpfen, daß das innere Leben des Menschen noch nicht vollständig beschrieben ist, wenn man von der Thätigkeit des Erkennens, Fühlens und Wollens und von einer darauf bezüglichen Gewissensregung spricht. Sondern es besteht im Menschen auch ein Erstes, das aller dieser Thätigkeit vorausgeht und worin deshalb Passivität und Aktivität des Innern in unmittelbarer Einheit stehen. Dieses ist das Gemüth, oder wenn wir es mit dem gewöhnlichen bildlichen Ausdruck bezeichnen wollen, das Herz des Menschen. Dem Herzen eignet nicht bloß Empfindung und Gefühl, wie man gemeiniglich annimmt. Solcher Art sind Lust und Leid, sind Freude und Schmerz. Aber in der Sphäre des Gemüths liegen offenbar auch Achtung, Liebe, Vertrauen und ähnliche Gesinnungen. Und verbindet sich in diesen mit dem inneren Erleiden nicht zugleich ein freies, eignes inneres Thun der Seele? Ja, mehr noch: im Gemüthe sind selbst alle jene genannten Kundgebungen des geistigen Lebens auf unmittelbare Weise geeinigt vorhanden. Wir werden dieß am besten an der Liebe ersehen, die des Gemüthes wesentlichstes Leben ist. Denn fühlt der Liebende bloß? oder schwebt ihm nicht zugleich das Bild, nicht der Gedanke des geliebten Gegenstandes vor der Seele? und trägt er nicht überdieß ein Verlangen nach Vereinigung mit demselben in sich? ja hat die Liebe nicht selbst ihr Gewissen in dem inneren Maße und in der reinen Zucht, die sie auf ihrem Wege leitet? So bildet das Gemüth den eigentlichen Lebensheerd des innern Menschen, von welchem alle Offenbarung des persönlichen Lebens ausgeht. Was der Seele im Gemüthe erst nur als geistiges Bild vorschwebt, das wird im Laufe ihrer geistigen Entwickelung zur klaren Erkenntniß ausgebildet, was die Seele dort nur als Verlangen bewegt, das geht in bewußten, festen Willen über, und der innere sittliche Takt des Gemüthes entwickelt sich zur deutlichen Stimme des Gewissens, die das freie Handeln des Menschen beurtheilt und richtet. Und während sich so vom Gemüthe aus das geistige Leben nach allen Seiten entfaltet, so wird hinwiederum auch der Gewinn, welcher auf diesem Wege erworben wird, gleichfalls dem Gemüthe zu Theil und in demselben als persönlicher Lebensschatz niedergelegt, welcher immer mehr sich erweitert und dem Gemüthe selbst die nöthige Kraft zuführt, um durch Selbstbildung,

Selbstvertiefung und Selbstbefestigung zu dem höheren Stadium der klaren, freien Gesinnung und des unbeweglichen, unerschütterlichen Charakters fortzuschreiten. Im Gemüthe hat der Mensch demnach die ungetheilte Einheit seines Innern, den konkreten Centralpunkt seines persönlichen Lebens, in welchem er ebenso wahrhaft sich selbst besitzt, als an Andere sich darzugeben vermag.

Hier nun, in dieser persönlichen Lebensinnerlichkeit des Menschen, im Gemüthe haben wir auch den eigentlichen Sitz, die innere Sphäre des Glaubens zu suchen.

Schon hieraus erhellt die **Bedeutsamkeit** des Glaubens. Denn nicht einer entlegenen Seite des menschlichen Geistes gehört er hiermit an, sondern er ist ein Vorgang so recht in der Innerlichkeit und Tiefe desselben. Es ist mit dem Glauben ähnlich wie mit der Liebe. Wir lieben nicht mit einer einzelnen Kraft unseres Wesens, sondern wir lieben mit unserem ganzen inwendigen Menschen, woran unser Denken, Wollen und Empfinden gleichermaßen betheiligt ist, wir lieben mit unserem wirklichen Selbst, das wir eben nicht für uns selbst, sondern mit und für und in dem Andern haben wollen, dem wir uns liebend ergeben. Dasselbe gilt auch vom Glauben. Ja, was ist der Glaube im Grunde anders als eine Seite im Leben der Liebe? Beruht die Liebe nicht eben auf Glauben? Wenn das Kind so sorglos in den Armen der Mutter liegt, blickt nicht aus seinen Augen lauter Glaube an die Liebe der Mutter? Desgleichen wenn der Freund dem Freunde, wenn die Braut dem Bräutigam sich ergibt, was anders ist's, das diesen Bund einleitet, als das erwachende Bewußtsein von der Verwandtschaft der Seelen, von dem gleichen Streben des Geistes? und was anders ist's, das ihn so fest knüpft, als weil Jeder in dem Andern die Ergänzung des eigenen Wesens erblickt, weil Jeder zum Andern sich aller Liebe und Treue versieht, weil Jeder **glaubt** an den Andern? Selbst die Macht der Auktorität und der sittliche Bestand unseres gesammten Gemeinwesens ruht ganz nur auf Glauben. Und wenn heute Glaube und Vertrauen aus den Gemüthern entwiche, so stürzte morgen dasselbe zusammen. So tief gründet der Glaube im Innersten des Menschen, so weithin umfaßt er das Leben nach allen seinen Beziehungen, so sehr beruht auf ihm die Lebendigkeit, Kraft und Festigkeit aller persönlichen Bande, die unser irdisches Dasein mannichfach umschlingen und

zu einem schönen, reichgegliederten Organismus geistigen Lebens in gegenseitiger Achtung und Liebe machen und darstellen.

Noch deutlicher aber erhellt die hohe Bedeutung des Glaubens, wenn wir auf den Gegenstand desselben blicken.

Zunächst tritt uns als Eigenthümlichkeit des Glaubens dieß entgegen, daß das, worauf er sich bezieht, nicht in der Sphäre des Sichtbaren, des Sinnlichen liegt. Schon am Glauben im gewöhnlichen Sinne können wir dieß bemerken. Wenn wir von etwas sprechen, das wir geschaut, gehört oder sonst mit unseren Sinnen wahrgenommen haben, und worauf der Verstand nach den Gesetzen des Denkens seine Schlüsse bauen kann, da sagen wir: ich weiß es. Hingegen wo die sinnliche Erfahrung und das darauf sich gründende Denken aufhört, da pflegen wir uns so auszudrükken, daß wir es zwar nicht wissen, aber es wohl glauben, oder auch nicht glauben.

Mit einem solchen Unsichtbaren haben wir es nun auf allen Gebieten des Lebens zu thun. So schon in den persönlichen Beziehungen unsers Daseins. Wenn die That eines Mannes umgestaltend in das Leben der Völker eingreift, so ist diese Thatsache selbst ein Theil der äußern Geschichte, die vor Aller Augen liegt und von Niemand kann geleugnet werden. Aber die Gesinnung, aus welcher jene That entsprungen, fällt nicht in diesen Bereich, und das Urtheil über ein und dieselbe That lautet oft sehr verschieden, indem sie von den Einen kluger Berechnung und gemeinem Egoismus zugeschrieben, von Anderen auf hohe Ideen und edle Motive zurückgeführt wird. Die äußere Größe sehen wir; an die innere Größe glauben wir. Denn die Vorgänge im Herzen der Menschen entziehen sich unsrer Erfahrung, und der Schluß von der Aeußerung in Wort und That auf den Stand des Innern ist unsicher und kann höchstens eine annähernde Gewißheit verschaffen.

Nicht anders ist es, wenn wir auf die idealen Gebiete des Lebens blicken: sie können des Glaubens noch viel weniger entrathen.

Alle Wissenschaften, auch die sogenannten exakten, ruhen auf Axiomen, auf ersten Sätzen und Grundsätzen, die nicht bewiesen, die nur geglaubt sind und nur geglaubt werden können. Ja die Wahrheit der Denkgesetze überhaupt, die letzte Voraussetzung all unseres Denkens, ist nicht auch sie selbst eine Sache des Glaubens? Und dasselbe gilt von den Idealen und Zie-

len, denen wir in unserm Thun und Wirken nachstreben. Ihre Wirklichkeit schauen wir nicht, denn diese suchen wir eben durch unser Ringen und Kämpfen erst herbeizuführen; aber wir glauben an sie, an ihre Wahrheit und an die Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung, und eben dieser Glaube ist's, der all unserm Handeln seine Wärme, Kraft und Energie verleiht. So ist schon in unserem gewöhnlichen Leben der Grund unseres Wissens und das Ziel unseres Strebens ein Unsichtbares. Und dieses Unsichtbare ist Gegenstand des Glaubens.

Wie viel mehr muß dieß so sein auf heiligem Gebiete! Die ganze uns umgebende Welt, so weit unsere Sinne sie wahrnehmen können, ist für die Wissenschaft ein Feld ihrer Forschung, ein Feld von unübersehbarer Weite, dazu auch Höhe und Tiefe. Und was sich als wirkliches Resultat ihrer Forschung herausgestellt hat, das wird hierdurch zu einem Gemeingut des Wissens für die Menschheit. Aber wenn wir nun fragen: woher dieß alles? da hört das Wissen auf, da fängt der Glaube an. Oder — um unsern Blick auf einen anderen Punkt zu wenden — wir begleiten unsere Lieben mit den Blicken unserer Sorge und mit liebender Handreichung auf allen Wegen ihres Lebens, bis wir ihren Leib in die Gruft senken müssen. Dann aber, dann stehen wir vor einem Lande, dahinein wir nicht schauen, dahinüber wir nicht wirken können. Hier tritt der Glaube ein und nimmt die Gemeinschaft mit unsern Lieben wieder auf, die wir mit unseren Sinnen am Grabe haben abbrechen müssen. Ja nicht bloß rückwärts und vorwärts von unserem Leben, nicht bloß über und hinter dieser sichtbaren Welt liegt ein Reich der Unsichtbarkeit, das dem Glauben angehört; sondern auch unser irdisches Leben selbst ist von Kräften eines unsichtbaren Lebens durchzogen und durchwirkt, welches sich gänzlich der empirischen Forschung entzieht, und doch mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen ergreift und beherrscht. Schon die Stimme des Gewissens, die den Verbrecher auf jedem Schritte seiner scheuen Flucht verfolgt, gibt Zeugniß hiervon; noch mehr aber, wenn derselbe Verbrecher, nachdem er sein Unrecht bereut hat, im Aufblick zur Gnade Gottes mitten in der Strafe, die er erleiden muß, stillen Herzens und getrosten Muthes ist in dem gewissen Glauben: „meine Sünde ist mir vergeben". Und wenn die Christen der ersten Jahrhunderte in aller Verfolgung festhielten an dem Bekenntniß zu Christo und selbst mitten in den größ-

ten Todesmartern Gott preisen für seine Gnade im Hinblick auf die Krone der Gerechtigkeit, die ihnen beigelegt im Himmel — wer fühlt hier nicht die übermächtige Kraft eines unsichtbaren Lebens, das eben so gewiß ist als die äußere Wirklichkeit, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen und mit unserem Denken erforschen? Dieß ist die Kraft des Glaubens, von welchem das Wort der heiligen Schrift sagt: Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht[1]).

Doch haben wir mit dem Satze, daß der Glaube auf das Unsichtbare gerichtet sei, erst nur mehr eine äußere Umgrenzung vom Wesen des Glaubens gegeben. Worin aber besteht sein inneres Leben selbst?

Einen Fingerzeig dafür gibt uns, was wir eben gesehen haben, daß im Unsichtbaren liege, was unseres sichtbaren Lebens Grund und Ziel ist.

Das ist das Erste, was in allem Glauben lebt: das Bewußtsein, daß wir von einer höheren Macht getragen sind, der wir unser Leben und unser ganzes Dasein verdanken, von der auch alles herrührt, was uns umgibt, und ohne die wir nichts vermögen; das Bewußtsein, daß selbst das Gesetz, das wir in uns tragen, diese höhere Quelle habe, und wir derselben für all unser Thun und Lassen verantwortlich sind. Wir begegnen diesem Bewußtsein, wohin wir blicken: es ist das eigentliche Grundgefühl des Lebens bei allen Völkern, es ist der tiefste Lebensgrund im Innern jeder einzelnen Seele. Damit verbindet sich aber unmittelbar das innere Selbstzeugniß, daß unser Leben diesem Gesetz nicht entspreche, daß wir die Quelle unsers Lebens verlassen haben und vor Gottes Gericht nicht bestehen können: zu dem Gefühl der unbedingten Abhängigkeit tritt zugleich jenes der Schuld, worin wir vor Gott stehen. Und auch dieses ist ein allgemeines Gefühl der Menschheit: es spricht sich deutlich aus in den Opfern, womit der Glaube aller Völker die Gottheit zu versöhnen sucht, in dem Ringen jeder Seele nach Vergebung und Gerechtigkeit, nach Friede mit ihrem Gott.

Dieses Gefühl der unbeschränkten natürlichen und sittlichen Abhängigkeit von einem höchsten Wesen bildet die eigentliche G r u n d l a g e im Wesen des Glaubens; und ohne dasselbe würde dem Glauben der spezi-

[1]) Hebr. 11, 1.

fisch religiöse Gehalt fehlen. Aber es ist dieß auch die bloße Grundlage, und auf ihr erst erbaut sich das höhere Leben des Glaubens. Unsere Seele ist nämlich zugleich von dem Verlangen erfüllt und bewegt, mit Gott, dem höchsten Gute, auch wirklich in Gemeinschaft zu stehen; und indem sich ihr Blick hiebei auf die eigne Sündhaftigkeit richtet, welche sie von Gott scheidet, so geht ihr Sehnen und Streben darauf hin, diese verlorene Gemeinschaft wiederzugewinnen. Dieser Zug nach Gott und seinem Wohlgefallen lebt gleichfalls in jedem Glauben. Und selbst wo wir Völker noch auf der tiefsten Stufe stehend finden, können wir doch irgendwelche Spuren von diesem Verlangen nach der Liebe und Gnade Gottes erkennen. So durchdringen sich im Glauben das Gefühl der Abhängigkeit von einem höchsten Wesen und der Zug nach Gemeinschaft mit demselben; der Glaube ist ein Kind der Demuth und der Liebe in ihrer Richtung nach Oben, nach dem lebendigen Gott.

Soll aber dieses demüthige Liebesverlangen des Glaubens sich nicht in sich selbst verzehren, so muß die Seele gewiß sein, daß Gott ihr Sehnen kenne und auf ihr Flehen höre, sie muß das Vertrauen hegen können, daß Gott mit Liebe, Erbarmen und Gnade sich zu ihr neige und Veranstaltungen treffe, sie wieder in seine Gemeinschaft zurückzuführen. Und dafür trägt sie auch die tiefste, festeste Gewähr im eigenen Innern. Denn das ist das Gewisseste, was in uns lebt, das Zeugniß, daß wir nach Gottes Bild geschaffen und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt sind. Diese innere Gewißheit ließ die Völker aller Zeiten, auch bei dem tiefsten Gefühl der Gottesferne, sehnend und hoffend den Blick nach Oben gerichtet halten. Zugleich aber verband sich mit diesem inneren Zeugniß noch das äußere der geschichtlichen Ueberlieferung, indem nicht minder bei allen Völkern noch die Erinnerung fortklang an eine frühere, selige Zeit, das goldene Zeitalter der Menschheit, da sich die Gottheit liebend zu den Menschen niederneigte und persönlichen Umgang mit ihnen pflog. Und diese Sage von dem einstigen, aber verlorenen Paradiese gab jenem eingeborenen Zuge nach Gottesgemeinschaft seinen festen Halt und bestimmteren Inhalt.

Freilich vermochte das gottentfremdete Geschlecht weder diese Ueberlieferung in ihrer Reinheit zu bewahren, noch die anerschaffene Gottähnlichkeit in ihrer Wahrheit zu erkennen, sondern der herrschende Welt- und

Fleischessinn zog alles Göttliche in die niedere, unreine Sphäre der Creatürlichkeit herab. Und indem die geschäftige Phantasie der jugendlichen Völker mit diesen getrübten religiösen Erinnerungen und Ahnungen ihre mannichfachen Erlebnisse von Kämpfen und Segnungen in ihrer eigenen Geschichte durchwob, so entstand im heidnischen Alterthum jene Menge von Mythen, worin sich ihr religiöses Bedürfniß ebenso aussprach als zu befriedigen suchte. Obwohl aber hienach in der Heidenwelt der Glaube nur in seinen letzten Gründen und Ideen wirklich göttlichen Ursprungs, im Uebrigen aber mannichfach umgebildet und entstellt war, so ersehen wir doch dieß daraus, daß der Glaube überhaupt mehr ist als bloßes subjektives Meinen, Wünschen und Hoffen, vielmehr daß er sich auf innere und äußere Offenbarung Gottes gründet und eben aus dieser den Inhalt schöpft, welcher ihm sein Leben, seine Kraft und Freudigkeit verleiht.

Und wie kann dieß auch anders sein? Sollte Gott seinem geliebten und, ob auch tief gefallenen, doch zu so hoher Würde erkorenen Ebenbilde sich unbezeugt lassen können? Nein, in diesem Innersten und Tiefsten trügt des Menschen Herz nicht. Vielmehr noch unendlich höher als alle menschlichen Dichtungen, Ahnungen und Hoffnungen sind die Wege Gottes selbst. Nicht nur nicht sich selbst und ihrem geistigen und leiblichen Elend hat er die sündige Menschheit überlassen, sondern seine Liebe, die unendliche, hat ihn selbst gedrungen, ihr in dieses Elend nachzugehen: er hat sich uns gleich gemacht, hat unser armes Fleisch angenommen und in diesem unserem Fleische alle Folgen und Strafen unserer Sünde getragen bis in den Tod. Und dieß hat die göttliche Liebe gethan, um in sich selbst für die Menschheit, zu deren Glied und Haupt sich der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung gesetzt hat, die Macht der Sünde zu brechen, ihre Schuld zu sühnen und den Tod zu überwinden, hingegen der Gotteskindschaft sie theilhaft zu machen, sein sündloses, geistliches Leben in sie einzupflanzen und sie mit sich in seiner Herrlichkeit zu vollenden. Fürwahr, der kennt das Christenthum noch wenig, welcher in demselben nur eine Mittheilung von göttlichen Wahrheiten oder die Aufrichtung eines höhern Gesetzes oder eine göttliche Anstalt zur Reinigung von Sünden sieht. So sehr dieß alles im Christenthum wirklich besteht — doch des Christenthums Kern ist ein Höheres, ist Christus selbst, er, der menschgewordene Gottessohn,

der verherrlichte Menschensohn, er, die persönlich im Fleisch erschienene Liebe Gottes; er selbst persönlich ist die Offenbarung, die Erlösung und Versöhnung der Menschheit, er selbst der Brunnen aller Gnade, das Licht, das Leben und Heil der Welt.

Von da aus fällt denn auch das rechte Licht auf das Wesen des Glaubens; durch die Kraft dieser höchsten aller Offenbarungen muß derselbe sich eben vollenden. Denn das liegt am Tage: Mit einem bloßen Fürwahrhalten dieser Thatsachen ist es hier noch nicht gethan, auch nicht mit der Gewissenhaftigkeit in Befolgung der hieran sich knüpfenden göttlichen Vorschriften. Sondern wenn es die göttliche Liebe selbst ist, die sich in dem Sohne Gottes zu uns niedergelassen hat, so gilt es, daß der sündige Mensch diese göttliche Liebe und Gnade nun in seinem Innern, in dem persönlichen Lebensgrunde seines Wesens ergreife, daß er nicht mehr auf sich selbst hinfort stehe, sondern von sich selbst völlig ausgehend, von ihr und ihrem Segen und ihrer Kraft des Heiles hinfort lebe, und ihr sich mit allem, was er ist und hat, ergebe, um von ihr in ihr geistliches Leben erhoben und in Gottes Bild verklärt zu werden. Das ist Glauben im höchsten, im christlichen Sinne. Und da jene Liebe und Gnade Gottes in der Person Christi, des menschgewordenen Gottessohnes, selbst für uns in voller Wahrheit und Wirklichkeit besteht, so sprechen wir die ganze Tiefe, Innerlichkeit und Herrlichkeit des Glaubens erst damit aus, daß wir sagen: der Glaube ist wesentlich eine Einigung unseres inwendigen Menschen mit Christo selbst — zwar zunächst nicht in der Form der Selbsthingabe — denn die Creatur muß immer von Gott erst nehmen, ehe sie gibt — sondern in der Form der Hinnahme, einer Hinnahme der in ihm erschienenen göttlichen Liebe und Gnade, des in ihm beschlossenen Segens an Licht und Leben; aber doch eine wahrhaft persönliche Einigung mit Christo und in Christo mit Gott selbst, der uns in ihm besucht hat. Daher denn auch, wo dieses Hinnehmen des Glaubens wahrhaft unter Verleugnung des eigenen falschen Selbsts sich in der Tiefe des Gemüths vollzieht, die Hingabe des eigenen Selbst an ihn, die Liebe, die hiemit die wesentliche Frucht des Glaubens ist, nicht unterbleiben kann.

Sind wir uns hiemit über das eigentliche Wesen des Glaubens

klar geworden, so wird es uns auch nicht mehr schwer fallen, die Gewißheit zu verstehen und zu würdigen, die dem Glauben beiwohnt.

Wenn man für den Glauben freilich einen derartigen Beweis fordern wollte, wie die Wissenschaft, etwa die Mathematik, ihre Sätze beweist, einen solchen Beweis hat der Glaube nicht. Natürlich! er ist ja zunächst nicht ein Wissen und Erkennen, sondern ein Leben des inwendigen Menschen. Hieße es nicht sein Wesen aufheben, wenn man ihn auf logische Beweise gründen wollte? Setzen wir den Fall, es ließe sich das Dasein Gottes und das Heil in Christo ebenso beweisen, wie die Wahrheit eines mathematischen Satzes — wohl, dann müßte Jeder an Gott, Jeder an Christum glauben oder vielmehr ihn anerkennen. Aber wäre das ein wirklicher Gewinn? Wo bliebe dann der sittliche Werth des Glaubens! Man könnte dann beim Glauben ebenso gottlos sein als rechtschaffen. Und doch ist das eben des Glaubens Beruf und seine Kraft, daß er den Menschen sittlich umwandelt, daß er aus Sündern Gottes Kinder macht, die seinen Willen thun. Soll mithin der Glaube seinen sittlichen Werth behalten, so muß man den Gegenstand desselben auch leugnen können, ohne damit gegen die Gesetze des Denkens zu verstoßen. Und so hat es auch Gott in seiner Offenbarung gehalten.

Wer die Natur mit Augen des Glaubens anblickt, der sieht in ihren herrlichen Gebilden und in ihren wunderbar harmonischen Gesetzen lauter Zeugnisse, daß sie das Werk einer allliebenden Weisheit, daß sie das Werk des lebendigen Gottes ist. Dagegen kann aber auch ein Anderer, welcher ohne Glauben, bloß mit dem nüchternen Verstande oder mit sinnlicher Phantasie an sie herantritt, alles zu erklären meinen, wenn er den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck in der Naturwelt von einer plastisch wirkenden Weltseele oder von einem unpersönlichen, im blinden, aber sicheren Triebe gestaltenden Weltgeiste ableitet. Desgleichen, wenn wir das Bild Jesu anblicken, wie er mitten in der Sünderwelt als der Sündlos-Erhabene dasteht, und in Wort und That nach allen Seiten Hülfe spendend, für diese seine Liebe willig den Tod erleidet, so sagt uns unser ahnend Herz: Das ist nicht Fleisch vom Fleische, das ist rettende Liebe von Oben. Und wenn wir dann sein Selbstzeugniß vernehmen, daß er vom Vater ausgegangen ist, um das Licht der Welt zu werden und sein Leben zu einem Lösegeld für Viele zu geben,

wenn wir aus der Geschichte lernen, daß von ihm eine geistlich umgestaltende Kraft auf die Menschheit ausgegangen ist, dann wird es uns so freudig klar und gewiß in der Seele: Gott hat seines eingebornen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns dahin gegeben, damit wir in ihm das ewige Leben haben[1]). Ein Anderer hingegen sieht in Jesu nur ein religiöses Genie, wie es künstlerische und wissenschaftliche Genies gibt, ehrt in ihm den Weisen, der uns zuerst Gott als Vater kennen gelehrt habe, und nennt ihn etwa die Blüthe der Menschheit, so jedoch, daß er von uns selbst nicht anders unterschieden sei, als der Begabtere vom Unbegabteren. Und von diesem Standpunkte aus meint er sich alles wohl zurecht legen zu können, was ihm in Christo und im Christenthum Großes entgegen tritt. So wenig wirkt die göttliche Offenbarung zwingend auf unsern Geist. Sie läßt Jedem die Möglichkeit offen, das Göttliche, das Göttliche nach seinem wahrhaft christlichen Sinne, in ihr zu leugnen, wenn ihm die innere Empfänglichkeit dafür fehlt. Und das soll so sein, weil der Glaube eben keine Anerkenntniß mit dem Verstande, sondern ein Ergreifen und Aneignen mit Herz und Gemüth ist, ein freies Leben der tiefstinnerlichen Persönlichkeit des Menschen.

Es **kann** aber auch gar nicht anders sein. Denn, wie wir gesehen haben, ist der Gegenstand des Glaubens nicht das Sichtbare, sondern das Unsichtbare, nicht das Natürliche, sondern das Geistliche, nicht das Menschliche und Weltliche, sondern das Göttliche in und über der Welt und Menschheit. Und dieses Unsichtbare, Göttliche liegt zwar einerseits allem, was natürlich und sichtbar ist, als Princip des Lebens zu Grunde, denn alles, was sichtbar ist, ist aus unsichtbaren Kräften hervorgegangen[2]), und nur durch Immanenz dieser selben schöpferischen Kräfte kann es deßhalb auch seinen Bestand fortführen; anderseits aber bringt es die Natur der Sache mit sich, daß dieses Unsichtbare, Göttliche nur von dem bemerkt, erfahren und erkannt werden kann, welcher den verwandten Sinn dafür in sich trägt. Und aus dieser innern Verwandtschaft entspringt eben der Glaube an dasselbe. Hieraus erhellt, wie der Glaube nicht Jedermanns Ding

---

1) Röm. 8, 32. — 2) Hebr. 11, 1.

ist[1]). Wer ihn in sich trägt und pflegt, dem wird die Wirklichkeit dieses Unsichtbaren, Göttlichen zur unumstößlichen Gewißheit, zu einem inneren Lebensgrunde, auf welchem sich sein ganzes übriges Leben auferbaut, so daß nicht bloß in der Kraft und heiligen Zucht desselben all sein Sinn und Wandel steht und sich erneuert[2]), sondern in seinem Lichte sich ihm auch alles erklärt und verklärt, was uns in dieser sichtbaren Welt umgibt. Wer hingegen die innere Verwandtschaft mit jenem Unsichtbaren, Göttlichen nicht in sich trägt, oder vielmehr, wer sie, sei es durch Hochmuth oder Fleischessinn, in sich unterdrückt hat, für den ist dasselbe wie nicht vorhanden, und es darf uns nicht wundern, wenn er selbst meint, den Glauben an dessen Vorhandensein im Interesse der Wahrheit d. i. des bloßen weltlichen Erkennens bekämpfen zu müssen.

So lasse man sich nicht täuschen, wenn der Materialismus, welcher alles, was ist, aus der Materie hervorgegangen sein läßt, sich gebehrdet, als ob er allein wissenschaftlich wäre. Daß die Materie der Anfang sei, dieß sagt dem Materialisten nicht die Wissenschaft, sondern sein Glaube, ohne den auch er nicht auskommen kann, sein Glaube, der aber eben dem Fleische die Ehre gibt, die Gott gebührt. Der reine Anfang des Seins kann nicht mit dem Verstande, sondern allein mit dem inwendigen Menschen erfaßt werden. Und da leitet einen Jeden sein Inneres, wie es eben beschaffen und gesinnt ist. Es gibt ja immerhin hier manche glückliche Inconsequenz, indem auf den Einzelnen auch andere Einflüsse bestimmend einwirken, und deßhalb darf, was wir jetzt als allgemeinen Satz aufzustellen im Begriffe sind, nicht unmittelbar auf die einzelnen Personen selbst bezogen werden. Aber wenn wir, vom Persönlichen absehend, uns rein an die Sache halten, so ist der Zusammenhang der inneren Lebensrichtung mit der Anschauung von den letzten Gründen des Seins unschwer zu erkennen. Der fleischliche Sinn nämlich läßt die Welt aus einer uranfänglichen Materie hervorgehen; und der kreatürliche Hochmuth schreibt sie einem Weltgeiste zu, welcher sie im blinden Trieb gebildet habe, und erst im forschenden Geiste des Menschen sich selbst sein Werk zum Bewußtsein und Verständniß bringe. Demuth und Liebe hingegen leiten die

---

[1]) Theff. 3, 2. — [2]) Hebr. 11, 1.

Seele hin zu dem lebendigen Gott, der die Welt aus freier Liebe durch sein allmächtiges Wort geschaffen hat. Da ist nicht viel zu streiten. Wohl wird die Wissenschaft, je tiefer sie dringt, um so mehr sich überzeugen, daß nur die Annahme einer freien Schöpfung göttlicher Liebe alle Räthsel vollständig auflöst. Aber zunächst läßt sich der Streit auf dem Gebiete der bloßen Wissenschaft nicht ausfechten. Der reine Anfang wird nicht auf dem Wege der Empirie und der Reflexion gefunden, sondern auf dem Wege der geistigen Intuition, der inneren Anschauung, und diese hat ihre letzten Wurzeln im Glauben. So gilt es auch von dem Anfang dieser sichtbaren Welt, und so gilt es von der Einpflanzung der Kräfte einer höheren Welt, der Kräfte ewigen Lebens in dieselbe, wie sie in der Offenbarung Jesu Christi stattfindet.

Das also ist es, was wir sagen wollen: Der Glaube erlangt die ihm eigene Gewißheit weder durch empirische Forschung, noch durch logische Untersuchungen, obwohl er sich denselben keineswegs entzieht; überhaupt ist nicht die Wissenschaft die Quelle, aus welcher er die Zuversicht schöpft, die ihm beiwohnt. Und dieß ist in seinem Wesen selbst begründet, theils weil er ein Leben nicht des Verstandes, sondern des Gemüthes ist, theils weil sein Gegenstand einer Sphäre des Lebens angehört, welche außer dem Bereiche der bloßen Wissenschaft, des irdischen Erkennens liegt.

Aber worauf beruht dann für den Einzelnen die Gewißheit seines Glaubens? Ich will es kurz aussprechen: sie beruht auf der Erfahrung des eigenen Innern. Wer in die Tiefe seines innern Menschen niedersteigt, der wird inne werden, daß er auf sich selbst nicht stehen noch in sich selbst ruhen könne, sondern daß eine allmächtige Hand ihn trage, daß ein höherer Wille über ihm walte und herrsche, daß eine ewige Liebe ihn leite; sowie daß seine wahre Bestimmung die sei, mit diesem höchsten Wesen in Gemeinschaft der Liebe zu stehen und seine weisen Plane mit ausführen zu helfen. Und wenn er jener Liebe wirklich sich ergibt, so erfährt er's mit seliger Gewißheit, daß eben diese Gottesgemeinschaft alle, die höchsten und die tiefsten Bedürfnisse seines geistigen Wesens befriedige. So wird der Mensch seines Gottes gewiß.

Und wie wird er gewiß seines Heiles? Das erste Erforderniß hiezu ist die vollste Aufrichtigkeit gegen sich selbst. Wer diese gegen sich übt, dem kann es nicht verborgen bleiben, daß, was von Natur in ihm

herrscht und sein Sinnen und Denken, sein Thun und Lassen bestimmt, nicht jene Liebe zu Gott sei, sondern der Trieb des eigenen Selbst und ein Zug nach der Welt hin und zu dem, was von der Welt ist. Und er muß sich sagen, daß das nicht recht vor Gott ist, sondern von Gott ihn scheidet. Er selbst aber vermag sich in jene höhere Sphäre reinen, heiligen Lebens mit eigener Kraft nicht emporzuschwingen. Wenn nun die Kunde an sein Ohr dringt, daß Gott selbst hiezu vom Himmel hernieder die Hand uns biete, daß Gott in unendlicher Liebe seinen Sohn in unser Fleisch gesandt habe, um durch sein heiliges Leben die Macht der Sünde zu brechen, durch Leiden und Tod unsere Schuld zu sühnen und durch seine Auferstehung des ewigen Lebens uns theilhaft zu machen — so klingt dieses Wort der Gnade in den Tiefen seiner gottverwandten Seele wieder, er ahnt, daß es der unergründlichen Liebe Gottes also zieme, und mit untrüglicher Gewißheit spricht er in seinem Herzen: ja das ist's, was meine Seele bedarf, das reißt mich aus allem Jammer und gibt mir den Frieden, den ich vergebens auf anderen Wegen gesucht habe.

Siehe da den Beweis des Glaubens! Auch er beruht auf einer Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserm geistigen Innern. Aber es ist nicht die Uebereinstimmung mit den Gesetzen unseres Denkens, wie die Wissenschaft ihre Beweise führt, sondern eine Uebereinstimmung mit den wesentlichen Bedürfnissen unseres Gemüths, also jenes Organs und Vermögens, worin wir die persönliche Innerlichkeit und Tiefe unseres geistigen Wesens besitzen. Es ist die Verwandtschaft des Göttlichen und seiner Offenbarung in uns mit der uns anerschaffenen Gottesebenbildlichkeit unseres Wesens, es ist die innere Begegnung des Zuges der Liebe, die uns zu sich emporziehen will, mit dem Zuge des sehnenden Herzens, das keine Ruhe findet denn allein in Gott, es ist der Wiederklang des Wortes von der Vergebung und Gnade in den Tiefen der von der Sünde gefangenen und aus Schuld und Tod zu Gott aufseufzenden Seele. Es ist, um mich eines kirchlichen Ausdrucks zu bedienen, mit einem Worte: das Zeugniß des heil. Geistes im Innern.

Aber ist dieß nicht etwas ganz Subjektives? Allerdings ist es etwas Subjektives; denn es ist ein Beweis der persönlichen Erfahrung, und in wem die Empfänglichkeit dafür noch nicht lebendig geworden, wer diese Erfahrung nicht gemacht hat, dem kann sie auch nicht beweisen

werden. Es ist etwa so wie mit der Musik. Der Unmusikalische vernimmt in den harmonischen Klängen einer Symphonie nur ein verworrenes Geräusch von Tönen, und es wird dir nicht gelingen, ihm zu beweisen, daß dieß schön sei. Doch aber weißt du gar wohl, daß, was du vernimmst, nicht auf Schein und Täuschung beruhe, sondern dich in eine Welt des Schönen einführe. Und Alle, welchen mit dir das musikalische Ohr geöffnet ist, verstehen sich mit dir darin und erlaben ihre Seelen in den geheimnißvollen Wundern der Tonwelt. Aehnlich ist es mit dem Glauben. Sein Beweis ist ein subjektiver, aber darum doch nicht minder gewiß als die strenge Logik eines mathematischen Satzes.

Doch müssen wir Eines noch hinzufügen. Während nämlich allerdings der eigentliche Beweis des Glaubens in der Sphäre des persönlichen Innern liegt, mithin subjektiver Art ist, ist es doch nicht also, daß nicht auch in der Sache selbst für ihn Zeugnisse lägen. Vielmehr verbindet sich mit dem subjektiven Beweise des Glaubens zugleich ein objektiver. Und zwar ist dieß nach einer zweifachen Richtung hin der Fall, nach der Seite der Wissenschaft und nach der Seite des Lebens.

Was jenes anlangt, so haben wir gesehen, daß dem Gemüthe das Bedürfniß und Verlangen inwohnt, sich den Lebensschatz, den es in sich trägt, und die Welt, die es liebend umfaßt, zur klaren Gegenständlichkeit eindringender, umfassender Erkenntniß zu bringen. Anders ist's auch nicht mit dem Glauben, diesem geistlichen Leben des Gemüths. Indem die Seele Gott als die Quelle ihres Lebens kennt, so sucht sie auch sein Wesen voll unendlicher Macht, Weisheit und Liebe zu erkennen. Und könnte ihr da wohl das Verständniß seines Werkes in den unendlich reichen Gebilden und Ordnungen seiner Schöpfung gleichgiltig sein? Deßgleichen wer sich des durch Christum ihm erworbenen Heils freut, der liebt es auch, sich in sein Bild voll Gnade und Wahrheit zu versenken und das heilige Liebes-Gesetz seines Reiches zu erforschen. Wie könnte ihm aber dann das Interesse für die Entwicklung der Menschheit im Laufe der Geschichte nach den verschiedenen Seiten ihres innern und äußern Lebens fernliegen, da er in Christo eben den Mittel- und Höhepunkt der ganzen Weltgeschichte kennt, nach welchem das ganze Alterthum sehnend hinstrebt, und aus welchem die ganze, nicht bloß religiöse, sondern auch intellektuelle und sittliche Bildung der späteren und unserer Zeit mittelbar und unmit-

telbar ihre Lebenskräfte schöpft, da er weiß, daß der gesammte natürliche Entwicklungsgang der Menschheit unter der gleichen Leitung göttlicher Weisheit und Liebe steht und für die Ausgestaltung und Vollendung des Reiches Gottes die wesentliche Grundlage bildet? Es ist eine irrige Meinung, daß der Glaube der Forschung und Wissenschaft feind sei. Vielmehr gilt ihm der apostolische Grundsatz „Alles ist euer" auch hiefür. Indem die Resultate der Forschung ein Gemeingut der Menschheit sind, sind sie auch ein Schatz für den Glauben, und er freut sich desselben und fördert seine Pflege. Nur will er streng die Grenze zwischen dem beobachtet wissen, was wirklich reife Frucht der Forschung selbst ist, und zwischen den Folgerungen, die man daraus zieht. Und so sehr er jene mit Dank und Ehre für die Wissenschaft freudig hinnimmt, so entschieden bewahrt er sich die Freiheit, in der Ausdeutung derselben von den Wegen Anderer abzuweichen, und die Resultate der Wissenschaft, statt sie mit fleischlichen Voraussetzungen in Zusammenhang zu bringen und auf den Selbstruhm des Menschen zu ziehen, vielmehr in das Licht der göttlichen Offenbarung zu stellen und in ihrer Bedeutung für die Wege und Ziele des Reiches Gottes zu würdigen. Daher ist es denn auch eine Verschiebung des richtigen Standpunktes, wenn man sagt, es handle sich im Leben um den Gegensatz von Glauben und Wissen, und es gelte entweder blind zu glauben oder mit offenen Augen zu erkennen. Vielmehr gibt es einerseits keine in's wirkliche Wesen der Dinge dringende Erkenntniß, die sich nicht auf einen irgendwelchen Glauben stützt, und anderseits liebt der gesunde Glaube die Erkenntniß der Wahrheit und sucht immer mehr in ihr zu wachsen. Sondern um was es sich handelt, das ist der Gegensatz gläubigen und ungläubigen Erkennens, d. h. der Gegensatz des Sinnes, welcher die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschungen nach der Autonomie des menschlichen Geistes und der Selbstherrlichkeit der Welt, an die man glaubt, ausdeutet, und jenes Sinnes, welcher Alles in seinen letzten Gründen auf das Wirken des lebendigen Gottes zurückführt und in seinen Zielen auf die Vollendung des Reiches Gottes bezieht. Welche Klarheit aber erhält und in welche lebendige Einheit tritt hier Alles, wenn es aus der göttlichen Liebe, die in ihrem Wirken so unendlich weise ist, abgeleitet, wenn es im Hinblick auf das Eine Ziel erwogen und verstanden wird, daß Gott werde Alles in Allem! Und wie schwer wiegt im

Zusammenhang hiemit zugleich das Zeugniß, welches die durch Jahrtausende in steigender Klarheit, Lebendigkeit und Macht fortgehende Ueberlieferung göttlicher Offenbarung auch von außen her, auf dem Wege der Geschichte für den Glauben beibringt! Ja, alle Kritik der Wissenschaft, obwohl sie manches Einzelne und Aeußere in ein richtigeres Licht stellt und dafür Dank verdient, an den Kern jener Wahrheiten selbst vermag sie nicht hinanzubringen und den geschichtlichen und innern Beweis desselben so wenig zu entkräften, daß vielmehr alle ihre bisherigen Bemühungen nur zu einer um so tieferen Erfassung des eigentlichen Wesens der göttlichen Offenbarung und hiemit zur Befestigung des Glaubens haben ausschlagen müssen.

Wie es aber nach Seite der Wissenschaft ist, so ist es auch nach Seite des Lebens. Auch hier steht die Sache nicht so, daß die Einen sich mit dem Glauben begnügten, die Andern hingegen der Sittlichkeit sich befleißigten. Wie kann dem Glauben die Tugend fremd sein, da die Grundtugend, die Liebe, die wesentliche andere Seite des Glaubens bildet? Und wie könnte der Glaube für die Erfüllung der natürlichen Lebenspflichten unfähig machen, da er in ihnen Ordnungen des Herrn erkennt, dem er sich ganz ergeben hat? Blicken wir vorerst hin auf jenes Wirken und Handeln, welches sich von dem Grundsatze der absoluten Selbstständigkeit des menschlichen Geistes leiten läßt und der Höhe sittlicher Bildung sich rühmt, auf die er sich geschwungen habe. Wohl kommt es ja vor, daß wir auch hier edlen Grundsätzen der Sittlichkeit begegnen, und Manche bezeugen durch ihr Leben, daß es ihnen mit denselben Ernst sei. Aber wenn man die Frucht von Prinzipien sicher erkennen will, darf man sie nicht nach bloß einzelnen Persönlichkeiten schätzen, in deren Gemüth gar häufig noch andere, vielleicht eben aus der Sphäre, von der sie sich abgewendet haben, herrührende Einflüsse, ihnen selbst unbewußt, mit- und nachwirken, sondern man muß in das Leben einer ganzen Gemeinschaft hineinblicken. Und es hat der Unglaube auch wirklich bereits begonnen, seine Grundsätze in größern Kreisen geltend zu machen. Welches sind diese Grundsätze? Offen hat er schon die Freiheit des Fleisches proklamirt, und ungescheut die Fahne des Egoismus als des höchsten Prinzips im menschlichen Leben aufgesteckt, hingegen die Ehe als Verrath an der Natur, die Obrigkeit als Usurpation und das Gesetz des Eigenthums als Dieb-

stahl gebrandmarkt, weil vielmehr Allen Alles gemein sei. Die Edleren unter den Jüngern des Unglaubens erschrecken zwar vor solchen Grundsätzen, aber sie bedenken nicht, daß es nur die letzten Consequenzen ihres eigenen Standpunktes sind. Hingegen setzt der Glaube überall den Uebergriffen des sinnlichen und geistigen Egoismus heilsame Schranken durch das ewige Gesetz des lebendigen Gottes, und dämpft doch hinwiederum so wenig den Geist der Freiheit, daß er vielmehr, eingedenk der Schwäche und Sündhaftigkeit, in welcher Alle, Hoch und Niedrig, noch gefangen sind, und alle Wirklichkeit nach den göttlichen Idealen messend, auf Fortschritt in jeglichem Guten wie des äußern so des innern Lebens bedacht ist, und in Allem nach den höchsten Zielen strebt. Aber der Geist der Freiheit, dem der christliche Glaube huldigt, ist himmelweit entfernt von jener Zügellosigkeit des Geistes und Fleisches, welche von der Selbstsucht als höchstes der Güter erstrebt wird; die Freiheit des Glaubens entspringt aus der Demuth und Liebe, welche sich zum Herrn über Alles nur für den Beruf gesetzt weiß, Allen zu dienen. So dämmt der Glaube einerseits durch die Zucht höherer Auktorität die Macht des Bösen und heiligt anderseits auf freiem Wege durch göttliche Gesinnung das ganze Leben.

Und hat der Glaube diese seine sittliche Kraft nicht auch im gesammten Lauf der Geschichte bewährt? Wenn im Christenthum die Sklaverei, ohne welche selbst die gebildetsten Staaten des Alterthums nicht hatten bestehen können, allmählich aus dem bürgerlichen Leben schwand, wenn dem Weibe, welches bis dahin unter der Despotie des Mannes gestanden, gleiche Rechte in der Familie zuerkannt wurden, wenn sich die christliche Liebe der Schwachen und Kranken, die man früher nur als unbequeme Last empfunden und behandelt hatte, in privater und öffentlicher Pflege mit hingebendem Sinne annahm, so ist diese neue sittliche Macht und Ordnung aus der Freude des Glaubens entsprungen, daß Christus für die Menschheit und in ihr für jede Seele sein Leben dahingegeben. Nicht weniger ferner ist es die mittelalterliche Frömmigkeit mit ihrem tiefen Zuge nach dem Uebersinnlichen, welche in dem lebendigen Drange, das Unaussprechliche desselben in Bild und Ton zu fassen, die unendlich reiche Welt heiliger Kunst in Bau- und Bildwerk, in Lied und Gesang hervorgerufen und ihre Kräfte selbst in das alltägliche Leben schaffend übertragen hat. Und als die Reformation durch die Rechtfertigung aus

dem Glauben dem Einzelnen den freien Zutritt zu seinem Gott und Heiland sowie zu dessen Offenbarung in heil. Schrift eröffnete, da ist an die Stelle des todten Werkdienstes eine neue lebendige Sittlichkeit aus der heiligen Wurzel des Glaubens erwachsen, welcher allem Handeln das Gepräge der Innerlichkeit, Freiheit und Wahrheit verlieh; und mit erfrischendem Hauche hat der Geist der Forschung zu wehen begonnen, der die Wissenschaft erblühen machte und unserm Volke den Segen der allgemeinen Bildung schenkte. Ja lebt nicht selbst unsere Gegenwart mit ihren Gütern der Freiheit, Bildung und Wissenschaft, mit welchen sie den christlichen Glauben als ihren Feind zu bekämpfen pflegt, im Grunde doch nur von dem Erbe, welches sie dem schöpferischen Leben dieses Glaubens verdankt? Wer ist aber, der in dieser nach allen Seiten des Lebens hin mit heiliger Macht ein Neues schaffenden Kraft des Glaubens nicht einen Beweis erkennete, daß er seine Wurzeln hat in den Tiefen der Ewigkeit und des unvergänglichen Lebens?

Die Klarheit der Erkenntniß mithin, welche der Glaube nicht allein in den göttlichen Dingen selbst gewährt, sondern womit er auch das Leben der gesammten Naturwelt und die Entwicklung der ganzen Geschichte der Menschheit erleuchtet, indem er sie den Zwecken und Zielen des Reiches Gottes ein- und unterordnet, dieß einerseits, und die heiligende Kraft, womit er die Seelen nicht allein von dem Scheine des Vergänglichen ab-, und dem Ewigen, dem Göttlichen zuwendet, sondern auch für die Führung des irdischen Berufes und die Erfüllung seiner vielfältigen Pflichten durch den Geist der Gewissenhaftigkeit, Reinheit und Wahrheit, sowie der Demuth und Liebe sie fähig und tüchtig macht, dieß anderseits — beides sind mächtige, offen zu Tage liegende, unerschütterliche Zeugnisse, wodurch das innere Selbstzeugniß des Glaubens seine zugleich objektive Bewährung erhält.

Hieraus geht aber zur Genüge hervor, daß der Glaube mehr sei als bloße fromme Meinung der einzelnen Seele. Nein, er ist eine Macht des Lebens, eine den ganzen Menschen erfassende, bewegende, bestimmende und eine auch alle äußeren Verhältnisse berührende und durchdringende Macht, er ist eine Weltmacht — er ist die göttliche Weltmacht, welche die Seelen aus den Banden der eigenen, falschen Selbstheit löst und in die Gemeinschaft ihres Gottes erhebt und zurückführt, welche dem

Geiste geschöpflicher Selbstständigkeit und Selbstgenugsamkeit auf allen Gebieten des Lebens entgegenwirkt und die Herrschaft des Gesetzes und der Offenbarung Gottes darin aufrichtet, welche das Gelüsten fleischlicher Weltherrlichkeit und Weltseligkeit in allen ihren Formen bekämpft, und dagegen Alles durch den Geist heiliger Zucht zu reinigen, Alles durch den Sinn himmlischer Liebe und göttlichen Friedens zu verklären sucht.

Daher ist denn auch der Gegensatz von Glaube und Unglaube hienieden nicht ein Streit von bloßen Ansichten, sondern ein Kampf von wirklichen Prinzipien. Ja es ist dieß der eigentliche Hauptkampf, der in der Geschichte gekämpft wird: es handelt sich in der Geschichte um die Selbstherrschaft der Creatur oder um die Herrschaft Gottes in den Seelen; und das ist das Ziel, dem alles Ringen gilt, ob die Welt sich selbst zu einem un- und widergöttlichen Reich hienieden vollende, oder ob in dieser Welt das Reich Gottes zur Entfaltung und Vollendung gelange durch den Herrn vom Himmel.

Noch steht zwar dieser Kampf bloß in seinen ersten Stadien und die Scheidung ist noch nicht klar vollzogen. Wie Vielen ist die Bedeutung des Gegensatzes noch gar nicht aufgegangen! Wie Viele stehen schwankend da! Es ist noch möglich zu meinen, daß man den Vater haben könne ohne den Sohn. Manche stoßen sich an dem Bekenntniß des Glaubens und tragen ihn doch schlummernd im Herzen! Und hinwiederum bekennen ihn Andere mit dem Munde, aber leugnen ihn mit ihrem Wandel. Dieses Uebergangsstadium wird nicht immer währen. Immer entschiedener werden die Consequenzen gezogen werden, immer schärfer werden die Gegensätze sich scheiden, und der Kampf wird immer heftiger entbrennen. Denn der Menschensohn ist berufen, eine Scheidung in der Menschheit zu vollziehen. An Ihm muß der Grund der Herzen offenbar werden. Für Ihn oder wider Ihn — das wird das Losungswort sein am Ende der Tage.

So lange dieser Kampf nun währen wird, steht und lebt und wirkt der Glaube, obwohl klar und fest und gewiß in sich selbst, doch in Hoffnung. Aber wenn nach der Verheißung des Herrn diese Welt des Fleisches, die den Keim des Todes bereits in sich trägt, durch sein Wort vergehen und ein neuer Himmel und eine neue Erde erstehen wird, darin

Gerechtigkeit wohnt, dann wird der Kampf des Glaubens sich in Sieg auflösen, und die Seele, überkleidet mit verklärter Leiblichkeit, wird den Herrn, an den sie hienieden geglaubt hat, schauen, schauen von Angesicht zu Angesicht, und Alles, was ihr hienieden dunkel geblieben, wird sich ihr in seinem Lichte verklären zur wunderbaren Klarheit seines ewigen, himmlischen Reiches.

Die heilige Dreieinigkeit Gottes.

Wenn wir die Trinität, die heilige Dreieinigkeit Gottes ein Geheimniß nennen, so ist dieß nicht in dem Sinne gemeint, daß wir uns nicht klar zu machen vermöchten, was das Eigenthümliche dieser Lehre der Kirche ausmache und sie von anderen Auffassungen des Gottesbegriffs unterscheide. Sondern darin besteht das Geheimniß derselben, daß wir in der göttlichen Dreieinigkeit Verhältnissen des Seins und Lebens begegnen, wie wir sie in Allem, was wir sonst kennen, nicht antreffen, und daß wir deßhalb ihr Wesen nicht zu erforschen, geschweige zu begreifen vermögen. Aber dürfte uns dieß wohl abhalten, dennoch mit unserer betrachtenden Erwägung darauf einzugehen? Wie viele Geheimnisse umgeben uns von allen Seiten! Ist nicht alles Leben ein Geheimniß? Denn ob wir auch seine Merkmale anzugeben vermögen, wer aber hat sein Wesen erkannt? Und gilt dieß nicht zumal von jedem Anfang eines Seins? Wer will es ergründen, daß und woraus die Welt geworden ist? Oder wer ist im Stande, die erste Regung der Sünde in der Creatur abzuleiten und zu erklären? Ist es aber schon der Fall bei irdischen Dingen, daß wir zwischen Geheimnissen wandeln, wie muß dieß nicht vielmehr also sein bei dem Höchsten, das über allem Geschöpflichen steht, bei dem Ursprünglichsten, aus welchem alle Anfänge erst hervorgegangen sind, bei dem Wesen Gottes? Ja — wenn hier kein Geheimniß für unsern Verstand vorläge, wäre es dann wohl das Göttliche? — Also

das Geheimnißvolle in dieser Lehre darf uns nicht abhalten, überhaupt mit unserm erkennenden Geiste darauf einzugehen; wohl aber soll es uns mahnen, mit Bescheidenheit und aller Ehrfurcht an einen Gegenstand hinanzutreten, welcher so sehr alle übrigen Gegenstände unsers Erkennens an Hoheit und Unergründlichkeit übertrifft.

Daß ich aber diese Lehre eingehender darzulegen hier versuche, dazu bin ich nicht bloß durch die Herrlichkeit ihres Inhalts, sondern nicht weniger auch durch die Angriffe bewogen worden, welche diese Hauptlehre des Christenthums von den verschiedensten Seiten erfahren hat. Denn nicht zu reden von den Gegnern des christlichen Glaubens, welche sie von je bekämpft und ihr besonders den Vorwurf der Vielgötterei, des Tritheismus gemacht haben, sind auch im Kreise der Gläubigen selbst nicht selten, und zumal in unsern Tagen Aeußerungen darüber gefallen, daß diese Lehre an logischen Widersprüchen leide und deßwegen aufzugeben sei. Solchen Angriffen gegenüber dürfte es wohl von Werth sein, die kirchliche Lehre über diesen Punkt des Glaubens einer genauen Prüfung und ernsten Erwägung zu unterwerfen.

Was lehrt die Kirche von der Dreieinigkeit Gottes? Sie lehrt: Es ist Ein göttliches Wesen, Ein Gott, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, und neben ihm ist kein anderer Gott. Aber dieses Eine göttliche Wesen besteht in drei Personen, Vater, Sohn und heiligem Geist; und diese drei göttlichen Personen sind der Eine lebendige Gott. Es ist also Ein göttliches Wesen in drei Personen, und sind drei Personen, die das Eine göttliche Wesen ausmachen.

Besteht hier etwa ein logischer Widerspruch? Doch wohl nicht! Es wäre dieß nur dann der Fall, wenn die Drei und die Eins in gleicher Weise auf einen und denselben Gegenstand bezogen würden. Aber die Dreiheit wird von den Personen, die Einheit wird vom Wesen ausgesagt. Und Wesen und Person sind keine Begriffe, deren Sphären sich decken. Allerdings jedoch besteht hier ein anderes Verhältniß zwischen Wesen und Person, als wir sonst es kennen; und eben darauf beruht das Geheimniß, wovon diese Lehre begleitet ist. Wenn wir nämlich vom menschlichen Wesen sprechen, daran unzählige Personen Theil haben, so verstehen wir darunter etwas Allgemeines, rein Ideelles, welches nirgends mit der einzelnen Wirklichkeit zusammenfällt. Vielmehr besteht dieses Eine allgemeine

Menschenwesen in jeder einzelnen Person wieder auf andere Weise, nämlich als besondere Artung der Natur, als Individualität, worin sich zwar alle Kräfte und Seiten des menschlichen Wesens, aber immer in anderer Quantität und Qualität vorfinden. Dieß ist hingegen beim göttlichen Wesen, das den drei Personen der Einen Gottheit eignet, nicht also. Sondern was hier unter Wesen verstanden wird, ist die ganze Wirklichkeit des göttlichen Seins, ist das Wesen, wie es besteht zugleich in der Form einer concreten ewigen, vollkommenen und vollendeten Natur. Und es kommt mithin nicht jeder der drei göttlichen Personen, wie es bei Menschen der Fall ist, eine eigene unterschiedene Individualität zu — die drei Personen der Gottheit sind nicht drei Individuen, was allerdings zum Tritheismus führen würde — sondern jede derselben besitzt das Eine göttliche Wesen in der gleichen Harmonie der Kräfte und in der gleichen Fülle der Eigenschaften. Eben hiedurch machen sie in ihrer Dreiheit die Eine Gottheit aus, ja, sie sind in ihrer Dreiheit der Eine lebendige Gott.

Im Zusammenhang damit hat natürlich auch der Ausdruck Person hier eine andere Bedeutung. Unter Person verstehen wir sonst die Persönlichkeit in ihrer Existenz auf dem Grunde einer individuellen Natur. In diesem Sinne kann, wie aus dem Vorigen erhellt, im göttlichen Wesen nicht von Personen geredet werden. Doch aber sind auch Vater, Sohn und heiliger Geist nicht bloße Eigenschaften oder Offenbarungsweisen Gottes. Vielmehr sind sie ein dreifaches Fürsichsein, und zwar ein solches, deren jedem eigenes Bewußtsein und freies Leben zukommt. Von je hat die Kirche nach einem dieß Verhältniß wahrhaft bezeichnenden Worte gesucht, ohne es aber finden zu können. Denn wenn sie anfänglich dafür das Wort: „Angesicht“ oder „Hypostase“ gebrauchte, so ist hiermit die Selbständigkeit nicht genugsam ausgedrückt, welche der Dreiheit im göttlichen Wesen eignet. Anderseits aber schließt freilich wiederum „Person“ ein Maß von Selbständigkeit in sich, wodurch die Einheit der göttlichen Natur könnte gefährdet erscheinen. Doch entsprach die letztere Bezeichnung immerhin am meisten den Anschauungen ihres Glaubens, und so redet sie nun von drei Personen in der Gottheit, während sie dagegen von Gott selbst nicht sagt, daß er eine Person sei, wohl aber, daß er Persönlichkeit besitze, daß er persönlich sei.

Es kehrt eben auch hier, wie bei allem Transscendentalen, wenn wir davon reden, der eigenthümliche Mißstand wieder, daß, was wir erst ausgesprochen haben, wir wieder beschränken und zum Theil zurücknehmen müssen, um unserm Gedanken annähernd den richtigen Ausdruck zu geben.

Werden aber auf diese Weise die Ausdrücke „Wesen“ und „Person“ bei Gott in einem vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Sinne genommen, so muß natürlich auch das Verhältniß zwischen Wesen und Person und speciell das Zahlen-Verhältniß der letzteren im göttlichen Wesen ein anderes sein als bei der Menschheit. Der menschlichen Personen sind unzählige, und wenn sie auch vor Gott gezählt sind und für ihre Zahl gleichfalls ein Gesetz im göttlichen Reiche bestehen wird — wir Menschen aber kennen nicht die Schranke ihrer Zahl noch ihr Gesetz. Anders dagegen ist's im göttlichen Wesen. Weder unendlich viele Personen sind in demselben, noch ist's bloß Eine, sondern es sind drei, und können nicht mehr noch weniger sein. Vater, Sohn und heil. Geist sind die Eine Gottheit. Der Vater, so lehrt die Kirche, ist der Quell des göttlichen Wesens sowie des dreifachen Fürsichseins in demselben, der Vater hat den Sohn gezeugt, oder vielmehr, da es nicht ein zeitlicher, sondern ein ewiger Akt ist, er zeugt den Sohn und läßt den heil. Geist von sich ausgehen. Der Sohn aber, wiewohl gleichen Wesens mit dem Vater, hat doch dieses Wesen vom Vater und läßt mit ihm den heiligen Geist von sich ausgehen. Und der heil. Geist endlich, mit beiden gleichen Wesens und untrennbar verbunden, geht vom Vater durch den Sohn, oder wie das Abendland in weiterer Durchbildung der Lehre sagt, vom Vater und dem Sohne ewiglich aus. So hat jede der drei Personen ihre besondere Stellung und Bedeutung im Ganzen der Gottheit, und es ist ein Viertes oder Weiteres in Gott, das persönlich wäre, nicht denkbar. Die Drei stehen aber auch nicht getrennt neben einander in dem Einen Wesen, sondern es waltet unter ihnen die innigste Gemeinschaft des Lebens in gegenseitiger Durchdringung und in unbeschränkter Einheit des Wirkens.

Das ist die Lehre der Kirche von der Dreieinigkeit Gottes; dieß versteht sie darunter, wenn sie lehrt: „Drei Personen in Einem Wesen, Ein Wesen in drei Personen.“

Wir wiederholen es: wo ist da ein Widerspruch? Widerspruch ist

keiner vorhanden. Wohl aber besteht eine Einzigartigkeit des Verhältnisses von Wesen und Person, wie sich's sonst im Gebiete des persönlichen Lebens nicht findet.

Wie aber ist die Kirche, so möchte vielleicht gefragt werden, darauf gekommen, eine so eigenthümliche Gotteslehre aufzustellen? Wozu diese künstlichen Sätze? Hätte sie nicht solche spinöse Fragen lieber der Philosophie überlassen und sich auf das Bekenntniß zu dem Einen, lebendigen Gott beschränken sollen?

Allerdings, wenn es der Reiz der bloßen Theorie gewesen wäre, was sie dazu bewogen hat, wir würden diesen Vorwurf nicht für unberechtigt halten können. Allein das Leben der Kirche ist anderer Art. Wovon sie dabei geleitet worden, das ist ein entschieden praktisches Interesse, es ist die Forderung ihres Glaubens selbst, das Bedürfniß nämlich, denselben theils vor Mißverständnissen zu schützen und vor Abwegen zu bewahren, theils dem wesentlichen Lebensgehalt desselben einen klaren, festen, allseitig befriedigenden Ausdruck zu geben.

Ich will dieß in Kürze zu zeigen versuchen.

Das Heil, woraus die Kirche ihr Licht und Leben schöpft, stammt nicht im Allgemeinen nur aus Gottes Gnade, sondern fließt ihr speciell aus einer dreifachen göttlichen Quelle zu, welche die heil. Schrift als Vater, Sohn und heil. Geist bezeichnet. Schon die Aufnahme in die Gemeinschaft des Heiles geschieht in diesen drei Namen, nach dem Befehl Christi, die Völker zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes[1]). Die Gaben der Gnade ferner, durch deren Kraft sie ihr geistliches Leben zu führen und kund zu geben vermag, entspringen aus einem dreifachen Grunde göttlicher Wirksamkeit, indem, wie der Apostel sagt, mancherlei Gaben sind, aber Ein Geist, mancherlei Aemter, aber Ein Herr, mancherlei Kräfte, aber Ein Gott[2]). Der Stand des Heiles sodann, worin sich der Gläubige befindet, schließt eine dreifache göttliche Abhängigkeit und Gemeinschaft in sich. Denn wie alle Dinge überhaupt von und durch und in Gott sind[3]), so auch sind wir vom Vater zur Kindschaft gegen ihn selbst verordnet durch Jesum Christ, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut in der Kraft des heil. Geistes, welcher uns versiegelt hat

---

[1]) Matth. 28, 19. — [2]) 1. Cor. 12, 4–6. — [3]) Röm. 11, 36.

als das Pfand unsers Erbes, daß wir sein Eigenthum würden zu Lobe seiner Herrlichkeit [1]). Und so wird auch die Gemeinde in ihrer Versammlung zur heiligen Feier begrüßt und entlassen mit dem dreifachen Segen: daß die Gnade unsers Herrn Jesu Christi mit ihr sei und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heil. Geistes [2]), sowie, daß der Herr sie segne und behüte, daß der Herr sein Angesicht über sie leuchten lasse und ihr gnädig sei, daß der Herr sein Angesicht hebe über sie und ihr Frieden gebe [3]).

Die Gemeinde ist also durch die eigenste und innerste Erfahrung ihres Glaubens darauf hingewiesen, in dem Einen göttlichen Lebensgrunde, woraus sie ihr Heil schöpft, eine Dreiheit göttlichen Lebens anzuerkennen.

Nun würde dieß keine Schwierigkeit für unser Erkennen bieten, wenn wir darunter nur drei irgendwelche Seiten oder Aeußerungen des göttlichen Lebens verstehen dürften. Aber die Aufgabe wird dadurch eine schwierigere, daß jeder dieser drei göttlichen Lebensquellen von der heil. Schrift ein persönliches Leben zugeschrieben wird. Denn Jesus Christus, der Menschensohn, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden, war Person im vollen Sinne des Wortes wie wir, und führte seinen Wandel hienieden in völliger Gleichheit des persönlichen Wesens mit uns. Ja, mehr noch als dieß: von dem Worte, das Fleisch geworden, heißt es: Dasselbige war im Anfang bei Gott und war Gott, und alle Dinge sind durch dasselbige gemacht [4]), es hatte somit von Ewigkeit her ein persönliches Dasein neben dem Vater. Und so redet auch Jesus von einer Klarheit, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war [5]), und der Apostel schreibt ihm eine Herrlichkeit des Gottgleichseins zu, deren er sich aber entäußert habe, um uns in der Knechtsgestalt des Menschseins zu erlösen durch seinen Gehorsam bis zum Tode [6]). Nachdem er aber durch die Herrlichkeit des Vaters von den Todten wieder auferweckt, nun zur Rechten Gottes im Himmel erhöhet ist, so währt, wie die Persönlichkeit, so die Göttlichkeit seines Wesens bis in Ewigkeit fort, und nach dem gewissen Worte der Schrift wird er beides einst bekunden in der allgemeinen

---

1) Eph. 1, 3—14. — 2) 2. Cor. 13, 13. — 3) 4. Mos. 6, 24—26. — 4) 1. Joh. 1, 1. 2. — 5) Joh. 17, 5. — 6) Phil. 2, 6—8.

Auferweckung der Todten und im jüngsten Gerichte[1]). — Nicht weniger wie vom Sohn wird beides auch vom heil. Geist ausgesagt. Denn wie derselbe einerseits Leben aus Gott ist, vor aller Welt wirkend und alle Welt mit göttlichem Leben erfüllend, so wird ihm doch anderseits Persönlichkeit des Seins und Lebens zugeschrieben, wenn es von ihm heißt, daß er die Tiefen der Gottheit erforsche[2]), daß er die Gläubigen lehre und leite, erinnere und strafe[3]), und wenn diese davor gewarnt werden, ihn durch Widerstreben nicht zu betrüben[4]).

Da kann es nun nicht genügen, bloß von drei Kräften oder Eigenschaften oder Offenbarungsweisen Gottes zu reden; denn hiebei käme die persönliche Selbständigkeit von Vater, Sohn und heil. Geist nicht zu ihrem Rechte. Noch aber darf man auch anderseits aus dem Sohne ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch machen wollen, ein Geschöpf, durch welches Gott die Welt geschaffen habe[5]); denn abgesehen von dem hierin liegenden Widerspruche, so würde hiedurch die Göttlichkeit des Sohnes aufgehoben. Und das Gleiche ist der Fall, wenn man ihn zum bloßen vorzeitlichen Urmenschen stempeln wollte. Wirklich hat auch die Kirche harte Kämpfe zu bestehen gehabt, um diese mancherlei Irrthümer, welche unter heidnischen und jüdischen Einflüssen einzudringen drohten, von ihrem Glauben und Bekenntniß fern zu halten. Und der schließliche Erfolg ihrer Bestrebungen, an welchen sich die größten Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte betheiligten, war der, daß auf der allgemeinen Synode zu Nicäa im Jahr 325 und zu Constantinopel 381 die oben dargelegte Lehre von der Dreieinigkeit Gottes als Lehre der Kirche festgestellt wurde.

Von da an gilt diese Lehre in der christlichen Kirche als der reinste Ausdruck ihres Glaubens. Sie ist die unausweichliche Consequenz ihres aus der treuen Ueberlieferung der Apostel geschöpften und an der heiligen Schrift bewährten Glaubens an die Gnade Gottes in Christo durch die Kraft und Gemeinschaft des heil. Geistes.

Was aber auf diese Weise aus dem tiefsten, heiligsten Erlebniß der Kirche entquollen ist, das erweist sich nun auch als höchste Weisheit und göttliche Wahrheit. Die Weltweisheit irrt in ihrem Denken

---

[1]) Joh. 6, 39. 40; 5, 22. — [2]) 1. Cor. 2, 10. — [3]) Joh. 16, 8—13. — [4]) Eph. 4, 30. vgl. Apostelg. 5, 3. 4. — [5]) Arianer.

über Gottes Wesen bald auf den einen, bald auf den andern Abweg ab. Entweder sieht sie in Gott nur eine unendliche, die ganze Welt durchdringende geistige oder physische Lebenskraft, — die Ansicht des sog. Pantheismus — und leugnet so die selbständige Persönlichkeit Gottes. Oder sie faßt Gott als bloße Einzelperson auf, welche über und außer der Welt stände, — die Ansicht des sog. Deismus — und beschränkt so die Unendlichkeit und die lebendige Ursächlichkeit und Wirksamkeit Gottes in der Welt. Aber die Kirche versöhnt und einigt in ihrer Trinitätslehre diese Gegensätze, und im Lichte derselben erhält die Lehre vom Wesen und Leben Gottes erst ihre volle Erklärung und wahre Verklärung.

Dieß wird sich uns deutlich ergeben, wenn wir jetzt der Sache näher treten.

Was das göttliche Wesen von dem unsrigen unterscheidet, ist, daß Gott vollkommen und in seiner Vollkommenheit unendlich, daß er — man gestatte mir den bestimmteren wissenschaftlichen Ausdruck dafür zu wählen — absolut, daß er der Absolute ist. Wir Menschen sind darin Geschöpfe, daß wir, was wir sind, durch Gott sind, durch seine unendliche Macht und freie Güte. Gott aber ist darin Gott, daß er, was er ist, aus und durch sich selbst ist, daß er den Quell seines Lebens in sich selbst trägt, und so auch Allem, was außer ihm ist, Leben und Odem zu geben vermag. So steht Gott einzig da, der seines Gleichen nicht hat in der Sphäre der Wesen — als der Herr[1]) vom Anfang an. Ist dem aber so, werden dann nicht auch die Verhältnisse in seinem Wesen einzigartig sein? Das eben ist der Fehler der nichtchristlichen Gotteslehren, daß sie Gott in der Weise der Creatürlichkeit auffassen, und dem Postulate der Unendlichkeit Genüge zu thun meinen, wenn sie die aus der Sphäre der Welt und Menschheit entnommenen Begriffe und Anschauungen für das Wesen Gottes quantitativ soviel als möglich erweitern. Aber nicht bloß quantitativ, sondern vor Allem qualitativ müssen sie anders gefaßt werden, weil sich das Unendliche vom Endlichen, das Absolute vom Creatürlichen mehr noch als dem Grad und Umfange nach, in der Weise des Lebens selbst unterscheidet. Und dieser qualitative Unterschied muß sich eben ganz besonders in dem Verhältniß der Persönlichkeit zum Wesen aussprechen.

---

[1]) Jes. 44, 6.

Der Zusammenhang desselben mit unserer Geschöpflichkeit und unsrer geschöpflichen Abhängigkeit zeigt sich darin, daß wir uns, wenn wir zum Selbstbewußtsein erwachen, in einer individuellen Natur vorfinden, welche, indem sie die Grundlage unsers Wesens bildet, zugleich der Entwicklung desselben wesentliche Schranken setzt. Und nicht weniger hängt es mit unsrer Geschöpflichkeit zusammen, daß aus der Einen Fülle der menschlichen Gattung immer neue Einzelwesen hervorgehen können, bis es Gott gefällt, den Entwicklungsgang seines Reiches hienieden abzuschließen. Nicht so hingegen bei Gott. Sondern, weil Gott selbst der Urquell seines Wesens ist, und sonach mit seinem Wesen zugleich auch die persönliche Existenzform desselben ewiglich besteht, so muß auch der Kreis seines selbstbewußten, freien Lebens, das sich aus seinem Wesensgrunde erhebt, von Ewigkeit her in seiner bestimmten Zahl abgeschlossen sein. Deßgleichen weil diese Vielheit persönlichen Lebens in Gott nicht von außen her ihm geworden, sondern aus seinem Wesen selbst entsprungen ist, so kann dieselbe nicht in die Sonderexistenz von verschiedenen Individualitäten übergehen, sondern muß sich in der Einen gleichen Fülle des gemeinsamen göttlichen Lebens halten: die drei Personen in Gott können — mit anderen Worten — nicht drei Individuen sein, sondern sind vermöge der gemeinsamen Grundlage des Einen Wesens und der Einen göttlichen Natur in ihrer Dreiheit der Eine lebendige Gott.

So eng hängt die Dreieinigkeit Gottes mit der Unendlichkeit, mit der Absolutheit seines Wesens zusammen. Eben als der dreieinige Gott ist Gott der Absolute, ist er der wahre Gott, welcher, unendlich über aller Creatur stehend, selbst sein Leben aus sich gebiert und somit auch Leben und Dasein außer sich zu setzen vermag. Und so wenig bildet also die Einzigkeit des Verhältnisses, worin bei dem dreieinigen Gott Wesen und Person zu einander stehen, einen Beweis gegen die kirchliche Lehre, daß wir vielmehr darin ein entscheidendes Zeugniß für die Wahrheit derselben erkennen müssen.

Aber freilich haben wir hiemit erst gefunden, daß in Gott, weil er Gott, der Absolute ist, ein anderes Verhältniß zwischen Person und Wesen bestehen müsse als bei uns. Es fragt sich aber weiter, welcher Art dieses Verhältniß sei. Da hat man nun, um die Nothwendigkeit eines dreieinigen Lebens in Gott zu erweisen, mannigfache Vergleiche aus der

Naturwelt beigebracht und gezeigt, daß die Dreiheit in der Einheit als allgemeines Gesetz in den Dingen bestehe. Man hat z. B. darauf hingewiesen, wie aus der Wurzel der Stamm mit den Zweigen, und aus diesen die Frucht hervorgehe, deßgleichen wie wir in der Blume ihre Gestalt, ihren Geruch und ihre besondere Kraft und Wirkung unterscheiden. Zumal hat man gern dafür angeführt, daß im Lichte, dessen Urbild in Gott sei, sich Feuer und Glanz und Wärme vereinigen. Und allerdings gibt das Leben der Naturwelt auch in dieser Hinsicht dem sinnenden Geiste viel zu denken. Jedoch sind es immer nur mehr oder weniger entfernte Analogieen, die sich uns auf diesem Wege ergeben, und wir bleiben hiemit dem Geheimnisse doch noch zu ferne stehen.

Wollen wir den innern Gründen der göttlichen Dreieinigkeit nachgehen, so müssen wir vom Wesen und Leben Gottes selbst ausgehen. Blicken wir zuerst in jenes.

In welchen Ausdruck fassen wir am richtigsten das Wesen Gottes? Unser Herr sagt es uns. „Gott ist ein Geist", antwortete er jener Samariterin am Jakobsbrunnen[1]). Gott ist Geist, persönlicher Geist, unendlicher, absoluter Geist — das ist sein Wesen. Wenn wir aber nun ins Wesen des Geistes blicken, so ist es überraschend, wie wir überall einer Dreiheit in demselben begegnen. Selbst die Philosophie hat nicht umhin gekonnt, dieß anzuerkennen. Wenn man freilich hiefür auf drei Grundeigenschaften Gottes, die Macht, Weisheit und Liebe, oder auf drei Grundkräfte des Geistes, Gedächtniß, Verstand und Wille hinweist[2]), so bleibt man noch sehr bei der bloßen Erscheinung des Geistes stehen. Schon tiefer in die Sache führt es, wenn man sich auf die dreifache Ausprägung des persönlichen Wesens in Leib, Seele und Geist bezieht und die Dreiheit von Vater, Sohn und heil. Geist damit in Parallele stellt[3]); deßgleichen, wenn man — wie von anderer Seite geschieht — in Gott eine Dreiheit von Formen des Seins unterscheidet: das göttliche Wesen, die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit[4]). Wohl noch zutreffender ist jene philosophische Theorie, daß Gott als Geist in sich, aus sich und für sich sei, daß Gott in der Identität mit sich Vater sei, im Hervor-

---

[1]) Joh. 4, 24. — [2]) Die Scholastiker. — [3]) Die neuere theistische Philosophie. — [4]) Rothe.

gehen aus sich zum Anderssein Sohn, und in der hiedurch vermittelten Rückkehr zu sich selbst Geist[1]). Zumal aber fällt ein erhellendes Licht auf die kirchliche Lehre durch die wieder von anderer Seite angestellte Erwägung, daß der Geist zu der Natur, worauf er ruht, eine dreifache Beziehung habe, und daß demgemäß die absolute Persönlichkeit als Vater ihre ewige Natur aus sich heraustreten und als Sohn die Idee über ihr aufleuchten lasse, der heil. Geist aber eine ewige Versöhnung der Natur mit der Idee stifte und so die Ausgestaltung der Natur zur Herrlichkeit Gottes herbeiführe[2]).

Dieß sind Alles höchst bedeutsame und fruchtbare Wege, um die inneren Beziehungen im göttlichen Wesen zu erkennen. Und es liegt ein nicht geringes Zugeständniß an die Wahrheit der kirchlichen Lehre darin, daß die Philosophie auf dem Wege ihrer Forschung nichts Höheres im göttlichen Wesen zu finden weiß, als eine irgendwelche Dreiheit in der Einheit desselben. Nur hat sie sich freilich hiebei nicht immer in der Sphäre des Göttlichen selbst gehalten, und wir müssen es zumal als einen bedenklichen Abweg bezeichnen, wenn sie bei Darlegung jener Dreiheit vielfach die Welt mit hereinzieht, und die Welt speciell für den Sohn erklärt, in welchem der Vater sein Wesen offenbare[3]). Denn hiedurch wird ebenso die Existenz Gottes von der der Welt abhängig gemacht, als diese zur Gleichheit mit dem Wesen Gottes erhoben. Nein, Gott ist auch abgesehen von der Welt, die er schafft, der Dreieinige. Er ist dreieinig in sich selbst. Und der Gedanke und die That der Schöpfung ist vielmehr eben erst möglich auf Grund dessen, daß Gott kraft jener Dreifaltigkeit seines Wesens in der vollen Wahrheit des Geistes steht.

In diesen heiligen Schranken hält sich denn auch die Lehre der heil. Schrift, wenn sie jene innere Selbstoffenbarung Gottes das Wort nennt, welches im Anfang war und bei Gott war und wodurch alle Dinge gemacht sind[4]). Das ist die Lösung des Räthsels, welche dem menschlichen Verstande nicht gelingt. Gott, der Unendliche, steht, indem sein Wesen Geist ist, nicht in ewiger Einsamkeit da, sondern er erzeugt ewiglich aus sich das Wort, welches der Ausdruck seines Wesens ist und wodurch er hiemit sein Inneres ewiglich sich selbst offenbar macht; der heilige Geist aber, der auf Grund dieses Wortes von ihm durch das Wort und hie=

---

[1]) Hegel. — [2]) Die Theosophie. — [3]) Hegel. — [4]) Joh. 1, 1. 2.

mit auch von diesem selbst ausgeht, bildet das Band, wodurch das geoffenbarte Leben Gottes sich mit seinem ewigen Lebensgrunde zur Einheit ewiglich wieder zusammenschließt.

So bietet uns das Wesen Gottes selbst, sein Wesen als Geist, bestimmte klare Gesichtspunkte dar, um die Dreieinigkeit desselben unserem Verständniß näher zu bringen.

Aber noch tiefer führt uns in die Bedeutung der göttlichen Dreiheit das Leben ein, das im Wesen Gottes als Geist waltet. Welches dieses sei, ist nicht schwer zu erkennen. Denn Gott ist persönlicher Geist; die Persönlichkeit aber ist da für die Persönlichkeit, und das höchste Band der Gemeinschaft, das sie verbindet, ist die Liebe. So weiß auch der heilige Johannes Höheres von Gott nicht auszusagen[1]), als „Gott ist die Liebe". Nicht Macht noch Weisheit ist sein Leben, sondern Liebe. Gott ist Liebe, unendliche, absolute Liebe. Und ins Licht der Liebe müssen wir deßhalb das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit stellen, wenn wir dieselbe — ich darf nicht sagen: erforschen und begreifen, (denn es sind ja nur Ahnungen der Wahrheit, wozu wir bei unsrem Denken des Göttlichen gelangen,) aber doch unserm Geist und Gemüthe klar und faßlich machen wollen. Von da wird dann zugleich auf die bisherigen Wege der Erklärung das rechte Licht zurückfallen, wodurch die auf denselben gefundene Dreiheit in ihrer wahren Lebendigkeit und in ihrer vollen Wirklichkeit als göttliche Dreipersönlichkeit sich darstellt.

Worin besteht das Wesen der Liebe? Darin besteht es, daß sie ihr Leben nicht für sich führt, noch führen kann und will, sondern mit und für und in einem Andern. Und dieß Streben nach Vereinigung bewegt ihr Gemüth in solchem Maße, daß sie ebenso Alles, was sie hat und ist, dem Andern zum Mitbesitz und Mitgenusse dargibt, als sie in Alles, was der Andere erfährt und lebt, besitzt und wirkt, mit ihrem Innersten sich einsenkt und hineinlebt, um es mit ihm zu theilen. Dieß vermag sie aber offenbar nur mit einem solchen Wesen, welches ihr ebenbürtig und verwandt ist. Denn ein anderes wäre einerseits nicht fähig, ihr Leben völlig in sich aufzunehmen, so daß ihr Drang nach Einigung hier nicht zur vollen Befriedigung gelangte; anderseits aber wäre es ihrer unbe=

[1]) 1. Joh. 4, 8.

schränkten Hingabe nicht würdig, und die Liebe würde ihr eigen Wesen verletzen, wenn sie ihr Innerstes dem erschlösse, der es nicht verstehen noch erwiedern kann. Wenn nun Gott in seinem Wesen unendlicher Geist, in seinem Leben unendliche Liebe ist, vermöchte wohl das Endliche, vermöchte die Welt, die Menschheit den ausreichenden Gegenstand für seine Selbsthingabe zu bilden? Wohl hat Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, und insofern kann zwischen ihm und der Menschheit ein Band wahrer, freier Liebe bestehen. Aber ist das Geschöpf dem Schöpfer wahrhaft ebenbürtig, ist es im Stande, das Wesen des Schöpfers in unbeschränktem Maße zu erfassen und in sich aufzunehmen? Wenn wir auch des Schauens Gottes einst gewürdigt werden sollen, immer aber wird doch die Schranke der unendlichen Abhängigkeit auch dann noch für uns bleiben. Und in dieser Schranke wird auch unsere Liebe ewiglich sich bewegen.

Die Absolutheit des Wesens und Lebens Gottes fordert einen absoluten Gegenstand seiner Liebe. Nur Göttliches ist werth, daß sich Gott ganz darein senke — doch Göttliches, welches persönlich ist. Denn Liebe will verstanden und erwiedert werden, Liebe ist selig nur in Gegenliebe. Also kann es auch nicht etwa der eigene Naturgrund noch die eigene Lebensherrlichkeit sein, worauf sich seine Liebe richtet; es muß eine absolute Persönlichkeit sein. Nicht Göttliches — Gott selbst nur ist werth der unendlichen Liebe Gottes, Gott selbst nur ist fähig, Gottes Liebe unendlich zu verstehen und zu erwiedern.

Aber woher nun Gott neben Gott? Zwei Wesen, welche Gott sind, unabhängig nebeneinander — offenbar wäre dieß eine Aufhebung des Wesens Gottes; denn im Wesen des Absoluten liegt es, daß es Eines sei. Eine Zweiheit des Absoluten kann also nur auf dem Wege entstehen, daß aus dem Einen Wesen der Gottheit selbst ein zweites göttliches Ich erstehe. Wie aber soll dieß geschehen? Hierin eben erkennen wir der Liebe Kraft und Art. Die Liebe trägt die Kraft in sich, ein ihrem Wesen Gleiches zu erzeugen. Im Kreise des geschöpflichen Lebens hat diese Kraft ihre bestimmten Schranken. Indem die creatürliche Persönlichkeit sich ihre Natur nicht selbst gegeben hat, sondern als eine ihr gegebene vorfindet, so vermag sie auch, was sie aus dem Grunde ihrer Natur als ein Persönliches hervorbringt, nicht in dem Kreise ihres eigenen Lebens zu

halten, sondern es muß dieses ihr nur als Mittel dienen, um jenes in ein selbstständiges Sein außer sich zu setzen. Und ebenso kann sich hier die Einigung nicht bis zur wahrhaft unendlichen Durchdringung des Wesens vollenden, sondern der gesonderte Bestand der Naturen läßt nur eine beschränkte Vereinigung der Persönlichkeiten zu. Anders muß es hingegen bei Gott sein, dessen Wesen absoluter Art ist. Indem Gott den Quell seines Wesens in sich selbst trägt, so ist er auch unbedingter Herr über dasselbe. Und wenn er mithin aus dem ewigen Grunde seiner Natur ein Ebenbild seines Wesens erstehen läßt, so löst sich dasselbe von dem Naturgrunde seines Wesens keineswegs ab, sondern tritt vielmehr in die volle Theilhaftigkeit an der Fülle und Herrlichkeit desselben ein. Dieser ewige, wesensgleiche, gottinnerliche, in persönlichem Sein stehende Gegenstand der göttlichen Liebe ist der Sohn[1]). Und da er in dieser vollkommenen Weise das Ebenbild des göttlichen Wesens und der Abglanz von der Herrlichkeit des Vaters ist, so kann sich auch das Sohnesverhältniß im göttlichen Leben nicht in gleicher Weise wiederholen, sondern dasselbe ist einziger Art, der Sohn ist zugleich der Eingeborne vom Vater[2]).

Doch noch ein anderes, weiteres Verhältniß bildet sich mit Nothwendigkeit im göttlichen Wesen. Indem nämlich der Sohn mit dem Vater gleich wesentlich ist, so ist er auch wie der Vater absoluter Geist und sein Leben absolute Liebe. Die Liebe des Sohnes aber, wem anders kann und wird sie sich zuwenden als dem Vater, aus dem er entsprossen? Mit derselben Hingabe, wie der Vater den Sohn liebt, in welchem er sein eigen Bild in Herrlichkeit widerstrahlen sieht, liebt der Sohn den Vater, aus welchem ihm die ganze Herrlichkeit seines Wesens in ewiger Lebendigkeit zuströmt. Und so besteht in Gott ein Leben unendlicher Einigung der Liebe in gemeinsamer seliger Freude und in gegenseitiger heiliger Bewunderung. Aber wird sich der Strom der göttlichen Liebe bloß in dieser Gegenseitigkeit bewegen, so daß sich in der Einheit von Vater und Sohn das göttliche Leben abschlösse? Schon das allgemeinste Gesetz des Zusammenbestehens könnte uns lehren, daß dieß nicht möglich sei. Denn zwei Linien geben kein Ganzes, sie fallen entweder auseinander oder in

---

[1]) Matth. 3, 17, 1. Joh. 4, 15. — [2]) Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18. vgl. Col. 1, 15. Hebr. 1, 3.

Eine Linie zusammen, wogegen eine dritte Linie beide ebenso mit einander verbindet als von einander unterschieden hält. Aber noch bedeutsamer tritt uns dieß Gesetz im persönlichen Leben entgegen. Wenn zwei Liebende von nichts Anderem denn nur gegenseitig von einander wissen, so verliert ihre Liebe an Ruhe, Lebendigkeit und Lauterkeit — an Ruhe, weil das Liebesgefühl, wenn es sich so nach Einer Richtung hin abschließt, zur Leidenschaftlichkeit sich steigert, an Lebendigkeit, weil sich mit der Zeit der Reiz von Anläßen zur Mittheilung mindert, und an Lauterkeit, weil die gegenseitige Bewunderung leicht in ein selbstbespieglerisches Wesen umschlägt, welches in den Vorzügen des Andern nur den Abglanz der eigenen Vortrefflichkeit sieht und verehrt. Hingegen wenn ein Drittes in den Bund der Liebe eintritt, das wirkt theils mäßigend und stillend, theils erweckend und erhebend, zumal aber wirkt es reinigend und befreiend; denn es lenkt den Sinn von dem eigenen in dem Anderen verstrickten Selbst immer wieder ab und auf ein Höheres hin, welches ihrer gemeinsamen Liebe werth ist und sie für sich fordert.

Hinsichtlich dieses Dritten im Liebesbunde ist nun schon dieß zu beachten, daß, was meine Liebe zum Andern hervorruft, nicht seine bloße Wirklichkeit für sich ist, sondern ein Ideelles in ihm, seine Verwandtschaft mit dem Wesen der Liebe, seine Gemeinschaft und Einheit mit dem ewigen Urquell der Liebe. Dieses ist's, was ihn liebenswerth macht; und in dem Maße, als das eingeborne Bild Gottes in ihm sowie in mir selbst zur persönlichen Wahrheit geworden, wird das Leben der Liebe zwischen uns an Innigkeit und Tiefe zunehmen — woraus erhellt, daß jenes Dritte im Liebesbunde nicht etwa durch die Sündigkeit der irdischen Liebe bedingt ist, sondern im Wesen der Liebe an sich liegt. Dieses ideelle Höhere kann sich nun aber auch auf objektive Weise darstellen. So sehen wir's in der Freundschaft. Die Erfüllung des gemeinsamen Berufes, die Pflege geistiger Interessen, wie der Kunst und Wissenschaft, das Wohl des Vaterlandes, das Heil der Menschheit — solche Ideale einigen edle Seelen und bilden das Salz der wahren Freundschaft. Anderer Art aber ist das höhere Dritte da, wo der Liebesbund zugleich auf realen Grundlagen ruht wie in der Ehe. Indem die Liebe der Ehegatten, bei allem Gefühl des gemeinsamen Glückes, doch in der gegenseitigen Gemeinschaft noch nicht befriedigt ist, sondern über sich hinaus strebt und sich sehnt, gemeinsam

auf einem Dritten ruhen zu können, da ist dieses Dritte ein im vollsten Sinne Person- und Naturhaftes, es ist das Kind, welches aus ihrem Bunde hervorgeht und ihr Bild an sich trägt, welches somit, obwohl in persönliche Selbständigkeit eintretend, doch dem Wesen nach ihnen gleich, der Natur nach ihnen verwandt ist.

Wird nun dieses allgemeine Gesetz der Liebe nicht auch im Leben Gottes, welcher unendliche, absolute Liebe ist, und zwar in ihm, wenn auch auf andere, doch auf höchste Weise bestehen und walten müssen? Eben weil die Liebe zwischen Vater und Sohn das Urbild aller Liebe ist, ist sie nicht ohne ein Drittes zu denken — und zwar nicht also, daß sie eines Dritten bedürfte, um daraus erst Freiheit, Ruhe und Lauterkeit zu schöpfen, sondern vielmehr eben weil sie vollkommene Liebe ist, steht von Anfang an in ihrem Bunde neben den Zweien jenes Dritte, welches das Siegel ihrer Wahrheit bildet.

Welches ist nun aber dieses Dritte im ewigen Liebesbunde der Gottheit? Ist es etwa die Welt? So wenig kann es die Welt sein, daß sich diese wunderbare Offenbarung göttlicher Macht und Güte gar nicht anders herleiten läßt als aus jener Vollendung seiner Liebe, welche eben durch das Vorhandensein eines Dritten im göttlichen Lebenskreise bedingt ist. Vielmehr wird die sich begegnende gemeinsame Liebe zwischen Vater und Sohn ihre wahre Befriedigung allein nur finden in einem ihr ebenbürtigen Gegenstande, allein in einem Göttlichen und zwar in einem Göttlich-Persönlichen. Ein solches ergibt sich aber auch mit innerer Nothwendigkeit im göttlichen Lebens- und Liebeskreise. Denn ebenso wie die Liebe des Vaters, indem in seinem Gemüthe das Bild des Sohnes aufsteigt, durch die unendliche Kraft seines Geistes den Sohn aus der Tiefe der göttlichen Natur erweckt, so auch muß nicht minder die Begegnung der Liebe von Vater und Sohn die gleiche schöpferische Kraft besitzen, dieses Dritte, worauf sie gerichtet ist, aus dem gemeinsamen Lebensgrunde hervorgehen zu lassen. — Als zweites Persönliches in dem dreieinigen Wesen und Leben der göttlichen Liebe haben wir das Wort erkannt, d. i. den Sohn, in welchem der Vater ewiglich sein Wesen offenbart — ein Wort, das zugleich ewige göttliche That ist. Nun geht aber, wie die Erfahrung lehrt, von jedem wahren Worte, sowie von jeder ächten That, indem sie Offenbarung persönlichen Geistes sind, gleichfalls ein Geist aus, ein Geist des

Lebens, welcher das eigentliche Leben jenes Wortes, jener That in sich trägt und mittheilt [1]). Dieß gilt nun in höchster Weise für das Sprechen und Handeln Gottes. Und zwar, da dasselbe als Wirken der Liebe mit der Idee seines Wesens in Einklang steht, so ist der Geist, der von demselben ausgeht, wie es selbst, heilig. Es ist dieser Geist in Gott heiliger Geist, es ist der heilige Geist, als welcher allein, im Unterschied von dem creatürlichen Geistesleben, aus sich selbst heilig ist, eben darum aber auch allein dieses zu heiligen vermag [2]). Es ist der heilige Geist, welcher nach der Schrift wesentlich vom Vater und Sohn ausgeht, Gott von Art wie diese, ruhend auf dem gemeinsamen Grunde der Einen göttlichen Natur und theilhaft der unbeschränkten Fülle und Herrlichkeit göttlichen Wesens.

So stellt sich uns die im Wesen Gottes als absoluten Geistes gründende Selbstoffenbarung seiner Liebe in Vater, Sohn und heiligem Geist, welche wir uns aber nicht als ein zeitliches Nacheinander, sondern als ein ewiges Zugleich und Ineinander zu denken haben, wesentlich als eine dreieinige dar: der Vater liebt den Sohn, den er ewiglich zeugt, und der Sohn den Vater, von dem er gezeugt wird, und beider Liebe begegnet sich im heil. Geiste, welcher von beiden ausgeht, und demnach nicht bloß ein ideelles, sondern ein persönlich wirkliches Band der Liebe zwischen Vater und Sohn bildet. Im Vater waltet die reine Selbstthätigkeit, im heil. Geiste die reine Empfänglichkeit der Liebe, und im Sohne gleichen sich beide zur vollen Gegenseitigkeit seliger Gemeinschaft aus. Der Vater übt die Liebe mit der heiligen Strenge, welche für die Creatur zum verzehrenden Feuer werden kann, aber im Sohne gewinnt sie jene Milde, die sie zum sanftscheinenden Lichte macht. Im Vater steht sie in der reinen Erhabenheit ihres urbildlichen Lebens, durch den Sohn aber entfaltet sie ihre innere Anmuth, wodurch sie die Herzen ihrer Geschöpfe zu sich zieht und mit ewigen Banden an sich gefesselt hält. Und der heil. Geist führt Strenge und Milde, Erhabenheit und Anmuth in die höhere Einheit jener heiligen Schönheit und unvergänglichen Herrlichkeit ein, die der Liebe Verklärung bildet.

Es nimmt auf diese Weise jede der göttlichen Personen im innern

---

[1]) Joh. 6, 63. — [2]) Joh. 14, 26. Röm. 5, 5. 1. Cor. 6, 11.

Lebenskreise der Gottheit ihre bestimmte unterschiedliche Stellung ein, und eben hiedurch ergänzen sie sich zu einem harmonischen Leben des Geistes in der Liebe. Der Vater bildet den ursächlichen Grund des Lebens, und der Sohn ist somit nicht ohne den Vater, wie der heil. Geist nicht ohne beide. Aber auch der Vater wäre nicht Vater ohne den Sohn; denn ein Ich wird der Vater erst durch das Du des Sohnes, in welchem sich sein Ich spiegelt. Und Aehnliches gilt vom heil. Geiste. Weder darf man diesen ewigen Vorgang des göttlichen dreipersönlichen Lebens so ansehen, daß die Zeugung des Sohnes und das Hervorgehen des heil. Geistes in einem zeitlichen Nacheinander verlaufen sei und der Vater etwa eine Zeitlang sein Leben ohne den Sohn und heil. Geist geführt habe, bis er dieselben durch seine Liebe hervorgerufen; dieß würde ebenso eine Beschränkung des göttlichen Wesens als eine Verzeitlichung der Ewigkeit in sich schließen. Noch aber darf man die drei göttlichen Personen in der Weise sich als fertige Existenzen denken, daß erst durch ihre gegenseitige Beziehung im Geiste Gottes das Leben der Liebe erweckt worden sei; denn eben nur durch die Liebe ist die Entstehung des Sohnes und heil. Geistes aus dem Vater zu erklären. Vielmehr besteht hier eine ewige Simultaneität, vermöge deren ein ewiges Zugleich der drei göttlichen Personen in lebendiger Bewegung und Entfaltung ihres gemeinsamen Lebens stattfindet — freilich ein Räthsel für unser Denken, welches aber nicht ausbleiben kann, wo sich's darum handelt, einen ewigen Anfang zu denken.

Dieselbe Gegenseitigkeit besteht nun auch im Liebeleben der göttlichen Dreieinigkeit selbst. An der Liebe je des Einen entzündet sich die Liebe des Andern und nährt aus derselben ihre heilige Flamme. Keine der göttlichen Personen hat, noch will etwas für sich selbst eigen haben, sondern jede derselben theilt, was sie ist und hat, mit den andern, theilt mit ihnen die ganze Fülle und Herrlichkeit der Lebenskräfte, darinnen sie in eigenthümlicher Weise steht und wirkt, sowie den ganzen Reichthum des Geistes- und Liebelebens, den sie aus der Tiefe ihres Innern zu immer neuer Entfaltung bringt. Und so ist auch ihr Wirken ein gemeinsames. Der Sohn thut nichts von ihm selber, sondern was er siehet den Vater thun, das thut gleich auch der Sohn[1]); und so auch redet der heil. Geist

---

[1]) Joh. 5, 19.

nicht von ihm selber, sondern er nimmt es vom Sohne, um es zu verkündigen [1]). Dieses gänzliche Füreinanderleben der göttlichen Dreipersönlichkeit bringt aber zugleich ein wesentliches Ineinanderleben derselben mit sich, bringt mit sich die vollständigste, umfassendste gegenseitige Durchdringung des Lebens in unendlichem Austausch heiliger Liebe. Und so stellt die göttliche Dreieinigkeit in der seligen Geschlossenheit ihres Lebens das Urbild heiliger Liebe dar, und bildet zugleich den ewigen Urquell für alles Liebeleben in der geschaffenen Welt.

Aber konnte es denn zur Erschaffung einer Welt kommen — die Frage möchte sich erheben — wenn die göttliche Liebe in ihrem dreifaltigen Liebeskreise bereits volle Befriedigung findet? Wie konnte dann in ihrem Gemüthe der Sinn für eine Welt außer ihr erwachen? Mußte sie nicht vielmehr in ihrem seligen Innenleben stillbefriedigt sich abschließen wollen? So könnte es allerdings auf den ersten Blick scheinen. Aber eben hier begegnen wir wieder einer neuen wunderbaren Tiefe und Größe der Liebe, und scheidet sich hier die wahre von der falschen Liebe. Wo nämlich der Sinn von Liebenden in der gegenseitigen Vereinigung aufgeht, diese egoistische Liebe allerdings verengt das Herz und bringt keine gesegnete Frucht. Wo aber ein Drittes als höheres Element im Liebesbunde steht, diese wahre Liebe macht das Herz dagegen offen, groß und weit, daß sie frei sich zugleich nach außen wendet. Auch hierüber kann uns ein Blick auf die Familienliebe belehren. Denn dieselbe schließt so wenig die allgemeine Liebe aus, daß vielmehr, je höher und reiner ihr Glück ist, dadurch die Freudigkeit der Seele zum öffentlichen Wirken, ihr allseitiges Wohlwollen und ihre mildthätige Theilnahme an Anderer Wohl und Wehe nur erhöht wird. Dieß findet nun seine Anwendung auch auf das Liebeleben der göttlichen Dreieinigkeit, oder vielmehr es spiegelt die göttliche Liebe auch nach dieser Seite ihr Leben in dem Gemeinwesen irdischer Liebe ab.

Und eben hier tritt die Wahrheit der kirchlichen Lehre vor anderen Gotteslehren noch in ihr volles Licht. Wo Gott in einsamer Höhe thronend gedacht wird, da ist die Schöpfung kein freier Akt der Liebe, sondern Gott bedarf dann der Welt um seiner selbst willen, damit er einen Gegen=

---

[1]) Joh. 16, 13—15.

stand seiner Thätigkeit habe, und seine Stellung zur Welt wird darin aufgehen, daß er ihr Gesetz und Ordnung gibt, wornach sich Alles in seinen vorgeschriebenen Bahnen bewegt und die Freiheit durch die Belohnung der Tugend und die Bestrafung des Lasters in Schranken gehalten wird. Deßgleichen hinwiederum wenn Gott nichts Weiteres ist, als die in der innern Tiefe der Welt ausgegossene Kraft oder der allgemeine Geist des Lebens, auch da ist Gott, und zwar mit Naturnothwendigkeit an die Welt gebunden; denn nur in ihr hat er eine Sphäre seines Wirkens, nur durch sie gewinnt er sein eigenes Selbstbewußtsein. Und die Aufgabe der Creatur beschränkt sich dann darauf, die in ihr liegenden Kräfte nach den Gesetzen der Natur zur Entfaltung zu bringen. Wie ganz anders hingegen der christliche Glaube, welcher Gott als den Dreieinigen kennt! Für ihn ist die Schöpfung der Welt keine That der Noth, sondern eine freie Offenbarung der Liebe. Gott bedarf der Welt nicht, um zu sein, noch um selig zu sein, vielmehr hat er volles Genüge in dem Kreise der eigenen Dreipersönlichkeit. Aber eben weil hierin die Seligkeit seiner Liebe vollkommen ist, so strömt sie nach außen über, um die gleiche Seligkeit auch außer sich zu gründen und zu verbreiten. Mit innerer Nothwendigkeit und doch in Freiheit wird die dreieinige Liebe zur schöpferischen Liebe, wird die Wesenstrinität Gottes zur Offenbarungstrinität. Indem nämlich der Vater im Sohne sein Ebenbild, widerstrahlend in reiner Herrlichkeit, schaut, da ist es, daß in seinem Gemüthe der Gedanke und Wille aufsteigt, diese Herrlichkeit auch außer sich in ein creatürliches Dasein zu setzen. Und der Vater schafft die Welt durch sein ewiges Wort in der Kraft des ewigen Geistes, und setzt zum Haupte der ganzen Schöpfung sein persönliches Ebenbild im Menschen, damit derselbe, Gottes Liebe frei erwiedernd, in dieser Liebe selig sei, und damit er als Kind Gottes, durch den Sohn mit dem Vater im heil. Geiste Eins geworden, die Welt zu einem göttlichen Reiche ausgestalte, worin Gottes Wille herrscht und Gerechtigkeit und Friede wohnt. So ist die Welt als Werk des dreieinigen Gottes wesentlich zugleich ein Spiegel seiner dreieinigen Liebe. Wer vermag die Tiefe dieser Liebe zu ergründen!

Und doch hat sie hierin noch nicht die ganze Größe ihrer Demuth und Erhabenheit geoffenbart. Wie unendlich sie ist, erkennen wir erst daran, daß sie den Menschen auch da nicht verließ, als er von ihr abfiel

und so, vom Quell seines Lebens sich trennend, dem ewigen Tode verfiel. Was that da die göttliche Liebe? Tiefer noch sich fassend in dem Heiligthum ihres ewigen Gemüthes, beschloß sie, ihrem geliebten Ebenbilde auch in die Schmach und in den Jammer des sündhaften Fleisches nachzugehen, um ihn wieder in die Gemeinschaft ihres dreieinigen Lebens zurückzuführen, darin allein für ihn Leben und Seligkeit ist. So sandte, als die Zeit erfüllet war, der Vater seinen eingebornen Sohn in diese Welt. Und der Sohn verließ des Vaters Schooß, verließ mit ihm die Herrlichkeit des Himmels und senkte durch die Kraft des heil. Geistes sich in unser Fleisch ein und nahm Knechtsgestalt an und ward ein Menschenkind wie wir, um, in heiligem Wandel und Leiden, ja im Tod am Kreuze des Vaters Willen erfüllend, uns vom Fluche des Gesetzes zu erlösen. Und nachdem der Vater ihn um seines Gehorsams willen wieder auferweckt und zu seiner Rechten im Himmel erhoben hat[1]), so vertritt er dort uns arme Sünder[2]) und segnet uns mit den Gaben seiner Gnade. Die höchste Gabe aber ist der heil. Geist, den er vom Vater auf uns herniedersandte. Denn dieser, Alles vom Sohne nehmend, bietet uns den ganzen Segen des von ihm erworbenen Heils zur Aneignung im Glauben dar und senkt ihn in unsern inwendigen Menschen ein, damit wir, dadurch neugeboren, die Kindschaft empfiengen, und damit, indem dieß Band heiliger Gemeinschaft mit Gott alle Menschen in Liebe unter einander verbindet, das Reich Gottes wieder unter uns aufgerichtet werde. Die ganze Geschichte der Kirche hienieden ist nichts Anderes als eine stete, die gesammte Welt geistlich erneuernde Offenbarung der Gnade vom Vater durch den Sohn im heil. Geiste.

Einst aber, wenn die Zeit wiederum wird erfüllet sein, dann wird der Sohn wieder kommen, nicht mehr in Knechtsgestalt, sondern in großer Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, und er wird die Welt des Fleisches mit Feuer vernichten und die Todten aus ihren Gräbern erwecken und vor sein Gericht stellen, um die Seinigen in sein Bild zu verklären und durch seinen Geist zu vollenden. Und wenn alsdann Christus alle seine Feinde unter seine Füße gelegt haben, und auch der Tod aufgehoben sein wird[3]), wenn hiedurch das Werk der Welt-Erlösung, wozu der Sohn vom Vater gesandt worden und der heil. Geist vom Vater und

---

1) Phil. 2, 6—11. — 2) Hebr. 9, 24. — 3) 1. Cor. 15, 26.

Sohn ausgegangen ist, wird vollendet und in der Herrlichkeit des ewigen Gottesreiches, darin Gott wahrhaft bei und unter und in seiner Creatur als ihr Gott wohnt, wird besiegelt sein, dann wird auch der Kreis des dreieinigen Lebens Gottes selbst sich zu der seligen Stille in sich vollendeter Einheit, woraus es zum Heile der Sünderwelt herausgetreten, wiederum zusammenschließen, dann wird, wie die heil. Schrift es ausdrückt, der Sohn selbst auch dem Vater, der ihm Alles untergethan hat, unterthan sein, auf daß Gott sei Alles in Allem[1]).

So steht die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht als ein einsames Räthsel vor unsern Augen. Sondern das selige Erlebniß des Christenherzens von der versöhnenden Gnade hat in ihr seinen ewigen Quell, und der ganze Inhalt des Christenglaubens, die Gründung, Wiederherstellung und Vollendung des Reiches Gottes, erweist sich in ihrem Lichte als das Werk einer Liebe, welche die ganze Menschheit und Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit mit heiligen Armen umfaßt hält. Wiewohl selbst höchstes Geheimniß, bildet sie doch den Schlüssel zu allen Offenbarungen Gottes, welche ihren erquickenden Schein in das Dunkel dieser Fleischeswelt hereinwerfen und unser armes Herz mit seligen Ahnungen einer unvergänglichen Herrlichkeit erfüllen.

---

[1]) 1. Cor. 15, 28.

Die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo.

Gegen die geistige und sittliche Größe Jesu hat sich der betrachtende Blick nie verschließen können. Was er gesprochen, ist so einfach und gemeinverständlich und doch so hoch und tief zugleich und die Seele im Innersten fassend und überführend, sein Wandel ist so fleckenlos, seine Persönlichkeit steht so erhaben da, und in all seinem Thun waltet neben dem heiligen Ernste so ganz nur die selbstlose, erbarmende, hingebende, hilfreiche Liebe, und diese hohe reine Gesinnung hat er zugleich in Verfolgung und Leiden bis zum Tod am Kreuze so fest und treu bewährt, daß von allen Menschen, welche hienieden lebten, keiner uns höher erscheint als Er, keiner ihm auch nur an die Seite gestellt werden könnte.

Aber sind wir hiemit der Person Jesu gerecht geworden, daß wir von ihm sagen: er ist der größeste unter den Menschenkindern? Seine Jünger ahnten, schauten noch Höheres in ihm, sie reden von einer Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, die sie in ihm sahen voll Gnade und Wahrheit. Und was mehr noch ist, er selbst schreibt sich eine höhere Würde über den anderen Menschen zu, nennt Gott seinen Vater im besonderen Sinne und redet von einer Klarheit, die er bei ihm hatte, ehe denn die Welt war, und mit der er ihn wiederum verklären werde. Es sind dieß Worte von unendlichem Gewichte, indem sie, wenn sie nicht Wahrheit wären, seine geistige und sittliche Größe selbst wieder vernichten und ihn tief unter andere Heroen der Menschheit stellen würden, wenn

sie aber, wie es nicht anders sein kann, Wahrheit sind, uns in unserm Geist und Gemüthe nöthigen, Göttliches in ihm anzuerkennen, das in ihm erschienen. Und die Kirche hat auf Grund dieses seines Selbstzeugnisses und der einstimmigen Aussage seiner Jünger und Apostel, sowie auf Grund ihrer untrüglichen Erfahrung von der erneuernden und beseligenden Macht seines Geistes, ihn auch von Anfang an als den eingebornen Sohn Gottes, welcher uns zu Liebe Mensch geworden, geglaubt und bekannt, und dieß ihr Bekenntniß steht so fest in ihrem Bewußtsein, daß sie selbst mit demselben steht und fällt.

Aber wie haben wir uns diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Jesu vorzustellen?

Leicht würde solche Aufgabe für uns sein, wenn wir uns das Göttliche in ihm als ein besonderes Maß des göttlichen Geistes denken dürften, welches ihm, sei es bei seiner Geburt oder bei seiner Taufe, mitgetheilt worden. Er würde uns dann als einer der Propheten, als der vor allen anderen mit dem Geiste Gottes begabte Prophet Israels erscheinen. Und auch in der Annahme, die von anderer Seite aufgestellt wird, würde sich die Vereinigung jener Gegensätze erklärlicher darstellen, daß das Göttliche, welches von Anfang an in die Welt gelegt ist, zur bestimmten Zeit in der Person Jesu in die Offenbarkeit und volle Wirklichkeit getreten, und er somit als der vorbestimmte Träger des Göttlichen für die Geschichte der Menschheit anzusehen sei. Wird dort das Göttliche als höhere Gabe an die Menschheit aufgefaßt, so hier als eingeborene Kraft derselben; und es würde nur zu dem Gedanken fortzuschreiten sein, daß jene auch sonst dem Menschen verliehene Gabe Jesu im höchsten Maße verliehen worden, daß diese dem Menschengeschlechte von Natur immanente Kraft des Göttlichen in Jesu zur höchsten Blüthe hervorgebrochen sei.

Es wohnt diesen beiden Ansichten eine Wahrheit auch wirklich inne. Jesus ist wirklich in besonderem Maße mit dem heiligen Geiste gesalbt worden und wird in der heiligen Schrift als der verheißene Prophet, als der Prophet der Propheten bezeichnet. Jesus ist wirklich die geistliche Blüthe der Menschheit, die wahre Mitte der Weltgeschichte, der zweite, der geistliche Adam, welcher ebenso, wie der erste Adam der Anfang ihres natürlichen Lebens gewesen, für sie das Princip ihres geistlichen Lebens geworden. Aber ist hiemit dem Göttlichen in Jesu der volle Aus-

druck gegeben? Nicht als bloße Gabe oder Eigenschaft oder Kraft oder Offenbarungsweise tritt uns das Göttliche in dem Bilde entgegen, das uns die heilige Schrift in Jesu vorführt, sondern es tritt uns in ihm persönlich entgegen.

Es wird ihm ein eigenes Sein, das er von Ewigkeit an besitzt, zugeschrieben, wenn es von dem Worte, welches in Jesu Fleisch geworden, heißt, daß dasselbe bereits im Anfang gewesen[1]), und wenn Jesus von sich selbst bezeugt: „Ehe denn Abraham war, bin ich" [2]). Und dieses Sein wird, obwohl göttlicher Art, von dem Sein Gottes wieder unterschieden, wenn Johannes von jenem ewigen Worte einentheils sagt: „dasselbe war Gott", und anderntheils: „dasselbe war bei Gott" — also Gott bei Gott, wenn er ferner von ihm als dem eingebornen Sohne redet, der ewiglich in des Vaters Schooß ist[3]) und bei dem Vater eine Herrlichkeit hatte, ehe denn die Welt war[4]), und wenn Paulus ihn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und den Erstgeborenen vor aller Kreatur[5]), wenn ihn der Verfasser des Hebräerbriefes den Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild (Gepräge) seines Wesens[6]) nennt. Und ergibt sich schon aus diesen Stellen, daß der Sohn in jener seiner Vorzeitlichkeit nicht als bloßes unpersönliches Princip aufzufassen sei, sondern als wahrhaft persönliches Wesen, so findet dieß noch seine Bestätigung darin, daß er zugleich als frei wirkend bezeichnet wird, wenn Johannes von jenem Worte, das ewiglich Gott bei Gott ist, weiter aussagt, daß durch dasselbe Alles geschaffen worden und ohne dasselbige nichts gemacht ist, das gemacht ist[7]), wenn Paulus von jenem Ebenbilde des unsichtbaren Gottes, dem Erstgebornen vor aller Kreatur, erklärt, daß in ihm Alles geschaffen sei, daß Alles geschaffen sei durch und zu ihm, und daß er vor Allem sei und Alles in ihm bestehe[8]). Nicht minder setzt es auch ein persönliches Verhältniß von Ewigkeit an voraus, wenn der Sohn vom Vater gesendet wird, und wenn Jesus gleicherweise von seinem Ausgang vom Vater und seiner Rückkehr zum Vater redet[9]).

Was hier in den Schrift-Aussagen vorliegt, das steht nicht minder aber auch zugleich in wesentlichem Einklang mit dem Wesen und Leben

---

[1]) Joh. 1, 1. — [2]) Joh. 8, 58. — [3]) Joh. 1, 18. — [4]) Joh. 17, 5. — [5]) Col. 1, 15. — [6]) Hebr. 1, 3. — [7]) Joh. 1, 3. — [8]) Col. 1, 16. — [9]) Joh. 8, 42; 16, 28.

Gottes, wie die Kirche dasselbe, gleichfalls auf Grund der Schrift, auffaßt und erkennt. Würden wir in Gott nur einen Gesetzgeber zu verehren haben, welcher der Menschheit eine bestimmte Lebensordnung vorgeschrieben, und, wenn sie dieselbe in tugendhaftem Sinne erfüllt, ihr dafür die ewige Seligkeit verheißen hat, dann möchte es, um die davon abgewichene Menschheit wiederum auf den Weg des Rechtes und der Tugend zurückzuführen, genügen, daß Gott auf einen der Menschen ein besonderes Maß seines Geistes in Erkenntniß und heiliger Kraft herabsendete, damit er als Prophet und Messias durch Lehre und Beispiel den Andern auf dem Wege der Tugend voranginge. Vollends wenn man in Gott nur die Kraft und das Leben sieht, welches die gesammte Welt durchdringt und in der zunehmenden Bildung und Sittlichkeit der Menschheit allmählich Selbstbewußtsein gewinnt, wenn man Gott also nicht einmal eine persönliche und selbständige Existenz über der Menschheit zuerkennt, da mag man wohl schöne Worte von dem Göttlichen oder von dem Sein Gottes in Jesu machen, aber, nahe besehen, ist dann Jesus doch anders nichts als ein bloßes Menschenkind, wie wir Andern, und nur ein höheres natürliches Maß der Begabung ist's, was ihn von uns unterscheidet und ihm eine über Alle hervorragende Stellung im Entwickelungsgange der Menschheit zuweist. Hingegen die christliche Gemeinde kennt und hat einen andern Gott, einen lebendigen, persönlichen, welcher frei als ein Herr über allen Creaturen steht. Und diese seine Herrschaft ist keine Herrschaft der bloßen Macht noch des starren Gesetzes, sondern das eigenste Leben seines Wesens ist die Liebe, und er hat, da er uns schuf, uns zur Kindschaft bestimmt, um mit uns zu handeln als ein Vater mit seinen Kindern. Wie anders kann diese seine Liebe sich selbst genügen, wie anders diese unsere Kindschaft Wahrheit und Leben werden, als indem er, in unser geschöpfliches Wesen niedersteigend, sich persönlich mit uns einigt? Und nachdem wir durch die Sünde in Finsterniß und Tod gestürzt sind, wird er da wohl, wie wir es freilich nicht anders verdienten, seine Kinder sich selbst überlassen haben? Oder hätte das uns etwa aus den Stricken der Finsterniß reißen können, und könnte die Macht des Todes dadurch zerbrochen werden, daß er uns einen mit höheren Gaben der Erkenntniß und Tugend ausgerüsteteten Mann zum Muster und Führer hinstellte? Nein, hier kann nur die Liebe persönlich retten, und nur darin, daß sie ihren Kindern

auch in's Elend nachfolgt, findet sie selbst Genüge. Dieselbe Liebe, welche ewiglich in Gott den Sohn gezeugt und uns im Bilde des Sohnes geschaffen hat, sie ist es auch, welche in ihrem Herzen ewiglich den Rathschluß gefaßt hat, unser sich zu erbarmen, und den Sohn in die Welt gesandt, um uns, die wir ohne ihn verloren wären, zu erlösen[1]). Der Sohn aber nahm, wie er allen Willen des Vaters ausführt, auch diesen Rathschluß der Erlösung in ewigem Erbarmen der Liebe auf und verließ den Schooß des Vaters, Er, der Eingeborene, um die Natur seines geschaffenen, aber abgefallenen Ebenbildes anzunehmen und, in sich selbst dieß Bild nach seiner Wahrheit wiederherstellend, uns in die Kindschaft Gottes wieder zurückzuführen. Und der heilige Geist, welcher in Gott und seinem Reiche das vermittelnde Band der Liebe bildet, führte durch seine göttliche Kraft den ewigen Sohn in die Menschheit ein, um auch in dieser Zeitlichkeit für ihn die Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater und die Ausrichtung seines Erlösungswerkes zu vermitteln.

So hat der Erlösungsrathschluß Gottes seine Wurzeln in der dreieinigen Liebe Gottes selbst. Schon von Ewigkeit an, da Gott den Gedanken der Schöpfung in seinem Herzen getragen, ist die Lust seiner Weisheit bei den Menschenkindern[2]), Ewiglich ruht der Liebesblick des Vaters im Sohne auf dem Menschen, dem Werk seines Wohlgefallens. Und der Sohn, das Princip der Offenbarung im göttlichen Wesen, führt von Ewigkeit an sein Leben nicht in sich selbst, sondern in der Hingabe seines Herzens und Wesens an die Menschheit, welche ewiglich in der Herrlichkeit seines Bildes vor seinem Geist und Gemüthe steht; deßgleichen schaut er ewiglich die Menschheit nicht anders denn in der seligen Vereinigung mit ihm, ihrem Urbilde, auf daß sie das Bild seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit widerstrahle in der Liebe[3]). Die Gottmenschheit des Sohnes ist insofern schon ein ewiges Verhältniß — wie denn auch die oben von der ewigen Persönlichkeit des Sohnes angeführten Stellen der heiligen Schrift ihr volles Verständniß erst von hier aus empfangen. Und wenn wir diese ewige Gottmenschheit auch im Unterschied von ihrer zeitlichen Verwirklichung als eine ideelle bezeichnen, so ist dieß doch nicht in dem Sinne eines bloßen Gedankens oder abstrakten Rath=

---

[1]) Joh. 3, 16. — [2]) Spr. 8, 31. — [3]) Eph. 1, 4—10.

schlusses zu verstehen, sondern in jener vollen Kraft des Lebens, wonach die Ideen eben die letzte, höchste Ursache aller Wirklichkeit und insofern das Allerrealste sind. Daher denn, als Gott den Menschen auf Grund jener ewigen Zuvorversehung in dem Gottmenschen in's Dasein gerufen hatte, darf es uns nicht wundern, daß er, wie die Schrift uns berichtet, im Garten des Paradieses, darein er ihn gesetzt, mit ihm wandelte und redete. Diese paradiesische Offenbarung Gottes an den Menschen ist nur die erste irdische Aeußerung jenes ewigen Dranges der göttlichen Liebe, zu wohnen bei seinen Menschenkindern. Durch die Sünde aber ist dieser Liebesdrang Gottes zur Menschheit nicht aufgehoben, sondern nur nach dem hiedurch veränderten Stande derselben hinsichtlich der Weise der Ausführung verändert und dadurch vielmehr gekräftigt, vertieft und bestätigt worden[1]). Und wenn Gott der Herr dann bei Abraham einkehrte, wenn er mit Moses aus dem brennenden Busch und unter den Donnern des Sinai redete, wenn er in der Wolken- und Feuersäule seinem Volke voranging[2]) und durch den Engel seines Bundes Aufträge und Verheißungen, durch seinen Geist Weissagungen des Heils an Auserwählte seines Volkes ergehen ließ[3]), um dieses auf die Erfüllung desselben vorzubereiten, so sind dieß alles nur bedeutsame Vorspiele für eine wesentliche Einkehr und für ein bleibendes Wohnen und Wandeln in unserm Fleische. Als aber die Zeit erfüllet war, als sich die Unzulänglichkeit aller menschlichen Kraft und Weisheit, die Macht der Sünde zu brechen, geschichtlich erwiesen hatte, als im Staats- und Culturleben der Völker Alles dahin gediehen war, dem Zeugniß von der Gnade Gottes Bahn in die Herzen zu öffnen, als vor Allem sich der Herr in seinem erwählten Volke Israel durch die Ordnungen seines Gesetzes und durch die Verheißungen der Propheten eine angemessene Wohnung bereitet hatte, da erschien der Sohn Gottes selbst im Fleisch, um, mit uns ein Leben im Fleische bis in den Tod durchlebend, durch Aufsichnehmen aller Folgen unserer Sünde im Gehorsam der Liebe die Schuld und Macht der Sünde für uns zu tilgen.

Wie ist nun dieser wunderbare Vorgang, daß Gottes Sohn Mensch, Mensch im Fleisch, geworden, zu denken?

Daß solches nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Natur geschehen,

---

[1]) 1 Petr. 1, 19. 20. Offenb. 13, 8. — [2]) 1 Cor. 10, 4 *c. — [3]) 1 Petr. 1, 11.

daß der Sohn Gottes nicht von dem Geblüte des Fleisches noch von dem Willen eines Mannes konnte geboren werden, dieß bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Denn abgesehen davon, daß auf diesem Wege Jesus von Geburt an hätte an unserer Sündhaftigkeit Theil nehmen müssen, während er doch gekommen war, um in der Natur des Fleisches die Macht der Sünde zu brechen, so lag die Sache hier ja nicht also wie bei der gewöhnlichen Entstehung menschlichen Wesens, wo das Ich, das nach Gottes Willen in die Welt treten soll, vorher überhaupt noch gar nicht vorhanden gewesen. Sondern hier ist dieses Ich schon vorhanden, vorhanden in dem Sohne Gottes, welcher von Ewigkeit in göttlicher Gestalt war, aber, uns zu Liebe sich selbst entäußernd, Knechtsgestalt annahm, um, uns gleich werdend, uns ihm gleich zu machen.

Ebenso wenig konnte sich die Menschwerdung in der Weise vollziehen, daß sich der Sohn Gottes mit einem bereits entstandenen Menschen verbunden hätte. Denn in diesem Falle würde eine Doppelpersönlichkeit gesetzt werden, indem in Jesu das Ich des ewigen Sohnes Gottes und das Ich eines bereits zeitlich vorhandenen Menschen vereinigt wären. Die Doppelheit des Ich könnte man in diesem Falle nur dadurch vermeiden, daß man die Einwohnung des Sohnes Gottes auf einen steten geistlichen Einfluß beschränkte, welchen Gottes Sohn auf diesen erkorenen Menschen ausübte. Aber dieß wäre doch im Wesentlichen keine andere Auffassung als jene, von uns schon oben beurtheilte, die in Jesu einen vom heiligen Geiste in besonderem Maße erfüllten Menschen sieht, und eine wirkliche Menschwerdung könnte man es nicht nennen.

Nein, nicht einen Menschen nahm der Sohn Gottes an, da er Mensch ward, sondern menschliche Natur. Eben aber indem er in menschliche Natur eintrat, so konnte er darin nicht mit göttlichem Selbstbewußtsein stehen — denn Persönlichkeit und Natur bilden eine harmonische Einheit im Wesen, und durch die Art der Natur ist die Art des Bewußtseins bedingt, wie umgekehrt —, sondern er konnte darin allein mit menschlichem Selbstbewußtsein stehen. Um wahrhaft menschlichen Wesens zu werden, mußte er sich in der Annahme der menschlichen Natur zugleich als menschliches Ich setzen. Während er von Ewigkeit als göttliche Person in dem heiligen Lebenskreise der göttlichen Dreieinigkeit gestanden, mußte er nun menschliche Person werden in menschlicher Natur des Fleisches,

damit er, aller Dinge, vor Allem im Bewußtsein, uns gleich werdend, barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester vor Gott, zu versöhnen unsere Sünden[1]).

Dieß geschah durch die Macht des Vaters in der Kraft des heiligen Geistes. Die Jungfrau Maria war die Erkorene aus dem sündigen Menschengeschlechte, welche die Mutter des Herrn werden sollte, sie, entsprossen aus dem erwählten Geschlechte David, in ihrer Demuth und in ihrem Glauben voll heiliger Empfänglichkeit für diese Gabe aus dem Schooß des ewigen Gottes. Der heilige Geist kam über sie und die Kraft des Höchsten überschattete sie. Und sie empfieng und gebar den Eingeborenen des Vaters als ein armes Menschenkind[2]).

Er ward uns gleich in Allem. Nicht einen Scheinleib nahm er an, sondern einen wirklichen Leib, den Leib der Creatur, auch nicht einen Leib paradiesischer Art, geschweige einen Leib der Verklärung; denn wie hätte sich ein solcher in diese Fleischeswelt organisch eingliedern, wie für uns des Todes sterben können! Sondern ein Leib des Fleisches war es, unserem jetzigen Leibe gleich, wachsthümlich durch die Jahre sich entwickelnd, behaftet mit allen Bedürfnissen, Mängeln und Gebrechen des irdischen Daseins, ja behaftet mit dem Keime des Todes, um in Wahrheit für uns den Sold der Sünde zu tragen, um für uns leiden und sterben zu können.

Doch nicht bloß im Leibe bestand das Menschliche, das er annahm, während etwa an die Stelle der menschlichen Seele sein ewiges Gottes-Ich getreten wäre. Ist doch eben die Seele das Eigenste des Menschen, der Träger seines Ich selbst! Und ohne daß er zugleich menschliche Seele geworden, wäre seine Menschwerdung bloßer Schein gewesen. Dieß erhellt auch auf's deutlichste aus Allem, was uns die Schrift von ihm berichtet. Er lernte, dachte, forschte und nahm zu wie an Alter so an Weisheit; er theilte unsere Gefühle der Freude und Trauer, er hatte menschliche Neigungen und Bestrebungen, und schritt vom dunkeln Drange des Guten fort bis zur klaren Erfassung und festen Verfolgung seines Lebenszieles. So ward er uns ganz gleich, wie am Leib so an der Seele, nur mit dem Einen Unterschied, daß er, weil nicht auf dem Wege der natürlichen

---

1) Hebr. 2, 17. — 2) Luc. 1, 35. Matth. 1, 18. 20.

Fortpflanzung, sondern durch die Kraft des heiligen Geistes Mensch geworden, die sündliche Neigung, die aller Adamskinder Erbtheil ist, in seine Natur nicht überkam, sondern daß er als ein neuer, als der geistliche Adam des Geschlechtes von angeborener sündlicher Neigung frei, daß er ebenso von Natur rein war, wie der erste Adam rein aus der Hand des Schöpfers herorgegangen.

Aber wenn nun Jesus so, die Sünde abgerechnet, uns an Leib und Seele gleich geworden, ist dann wohl an die Stelle unseres Geistes sein göttliches Wesen getreten? Auch dieß müssen wir verneinen. Der schöpferische Geist aus Gott, welcher uns als Princip des Lebens in unser Wesen eingesenkt ist, gehört mit zur Integrität desselben. Denn eben durch seine naturhafte Immanenz in unserer Seele erhebt sich unser Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, empfängt unser Denken und Wollen das Gepräge der Vernunft und Freiheit und erlangen wir das Vermögen der Gottesgemeinschaft. Wenn mithin Jesus an diesem Höchsten, was das Menschenwesen in sich trägt, an dieser Grundkraft alles geistigen und geistlichen Lebens nicht Theil gehabt hätte, wie hätte er der Edelste unter den Menschenkindern werden, wie hätte er in seiner Person die Blüthe der Menschheit darstellen können?

So ist Jesus also wahrer Mensch, Mensch im vollen Sinne gewesen. Und dieser Mensch Jesus ist kein anderes Ich als das Ich des ewigen Sohnes, welches in ihm Mensch geworden.

Ist denn nun aber von seinem göttlichen Wesen in diese seine menschliche Existenzform nichts übergegangen? Wenn man hierunter dieß verstehen wollte, daß Jesus während seines Wandels auf Erden neben seinem menschlichen Fühlen, Denken, Sinnen, Wollen und Wirken noch ein göttliches Fühlen, Denken, Sinnen, Wollen und Wirken in sich getragen habe, so müßten wir dieß bestreiten. Denn die Wahrheit der Menschheit Jesu würde nothwendig dadurch beeinträchtigt werden, wenn in dem irdischen Menschen Jesus mit seiner menschlichen Natur seine göttliche in selbstbewußter Wirksamkeit vereinigt gewesen wäre. Und dieser Vorwurf trifft jede Weise, in der man diese Vereinigung sich denken möchte. Nimmt man an, daß beide mit einander vermischt und so in Eine Natur verwandelt worden seien, so wäre Jesus nicht sowohl Gottmensch, als vielmehr ein Mittleres zwischen Gott und Mensch, von welchem eine klare Vorstellung sich zu machen unmöglich wäre. Und nimmt man an, daß

sie in Jesu getrennt neben einander bestanden hätten, so würde in ihm eine doppelte Persönlichkeit gesetzt, die hienieden das Eine mit göttlichem, das Andere mit menschlichem Bewußtsein und Willen gethan hätte, und hiemit ginge ein einheitliches Bild von der Person Jesu verloren. Aber auch wenn man die Vereinigung in der Mitte zwischen Vermischung und Trennung, was an sich die richtige Weise wahrer Vereinigung ist, auffaßte, so wäre es doch ein Fehlgriff, sie in das irdisch=zeitliche Leben Jesu legen zu wollen. Dieß tritt zumal dann deutlich hervor, wenn man für diese Vereinigung die gleichfalls an sich richtige Consequenz zieht, (die auch von der lutherischen Kirche in der Concordienformel gezogen worden ist,) daß hiebei eine lebendige Mittheilung von Eigenschaften der göttlichen an die menschliche Natur stattgefunden. Denn mag man mit den schwäbischen Theologen (in dem zu Anfang des 17. Jahrhunderts hierüber entstandenen Streite) annehmen, daß Jesus, während er mit den Kräften seiner menschlichen Natur sein Erlösungswerk verrichtet, insgeheim mit den Kräften seiner göttlichen Natur Himmel und Erde fortregiert habe, oder mit den hessischen Theologen, daß sich Jesus zwar des Gebrauchs seiner göttlichen Natur, obwohl er sie besessen, im Allgemeinen begeben, aber in besonderen Fällen, wie bei den Wundern, sie habe hervortreten lassen, — in beiden Fällen wird das Bild Jesu als eines wahren Menschen dadurch getrübt. Denn wie dort der Gegensatz des Offenbaren und Geheimen etwas Unklares und Magisches in die Person Jesu bringt, so bringt hier die Willkür des Gebrauchs überdieß etwas Unruhiges in sein Wirken.

Nein, will man die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes in der Menschwerdung als eine wahre auffassen, so muß man zu der Consequenz fortgehen, daß er seine himmlische Herrlichkeit[1]), ja selbst seine göttliche Gestalt[2]), d. i. seine göttliche Weise des Seins, Denkens und Wirkens dahinten gelassen, sie nicht in den Stand seiner irdischen Knechtsgestalt mit hereingenommen habe. Jesus war hienieden nicht allmächtig, obwohl er große Wunder verrichtete und auch in die Ferne zu wirken vermochte[3]). Hat er doch seinen Jüngern die Verheißung gegeben, daß sie noch größere Werke denn er thun sollten[4]), und die Kraft zu seinen Wundern hat er

---

[1]) Joh. 17, 5. — [2]) Phil. 2, 6. 7. μορφη. — [3]) Matth. 8, 5—13. — [4]) Joh. 14, 12.

selbst sich von seinem Vater erbeten[1]). Ebenso wenig besaß er hienieden Allgegenwart, sondern er ist erst in den Himmel gefahren, um Alles zu erfüllen[2]). Und auch allwissend ist er nicht gewesen, obwohl er tiefer blickte als andere Kinder des Fleisches[3]); denn der Tag des Gerichtes war ihm hienieden verborgen, er wußte so wenig davon als die Engel, allein sein Vater[4]). So wenig er etwas hienieden mit göttlicher Macht gethan, so wenig mit göttlichem Bewußtsein und Willen. Ueberhaupt ist nichts in seinem Leben zu finden, was die Grenzen menschlicher Natur, sofern dieselbe in ihrer Reinheit und geistlichen Kraft aufgefaßt wird, überschritten hätte, und was nicht auch die Seinigen, obwohl nur durch ihn, den geistlichen Adam, und in der von seiner Centralstellung verschiedenen Weise, ihm nachthun und nachleben könnten.

Eben hiemit hat der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung das Wesen der Liebe bewährt, deren Hingabe in ihrer vollkommenen Theilnahme und Mittheilung durchaus von Selbstverleugnung begleitet ist.

Aber wie weit geht diese Selbstverleugnung der göttlichen Liebe, diese Selbstentäußerung (Kenosis, Kenose)[5]) des Sohnes Gottes in seiner Menschwerdung?

Man hat in neuerer Zeit die Behauptung aufgestellt, der Sohn Gottes habe, indem er Mensch wurde, seine Gottheit wirklich aufgegeben, sei während der Zeit seines irdischen Wandels, etliche Jahrzehnte lang, überhaupt gar nicht mehr Gott gewesen, so nämlich, daß während dieser Zeit der Vater aufgehört habe, den Sohn zu zeugen, und der Sohn, den heiligen Geist von sich ausgehen zu lassen, sowie Himmel und Erde mit dem Vater und dem heiligen Geiste zu regieren, und erst bei seiner Erhöhung habe der Sohn vom Vater das Gottsein wieder als Lohn für sein Erlösungswerk im Fleische empfangen. So bereitwillig wir aber in dieser Theorie die Entschiedenheit der Tendenz anerkennen, mit der Selbstentäußerung in dem Liebesakte der Menschwerdung Ernst zu machen und von der irdischen Person des Menschen Jesus alles Hineinspielen göttlichen Bewußtseins und Wirkens fern zu halten, so können wir doch nicht anders, als dadurch eine andere Seite im Wesen der Liebe, die nicht minder

---

[1]) Joh. 10, 25. 37. 11, 41. — [2]) Eph. 4, 10. — [3]) Joh. 2, 25. — [4]) Marc. 13, 32. — [5]) Phil. 2, 7. αὑτὸν ἐκένωσε.

wesentlich ist, gefährdet erachten, jene nämlich, wonach die Liebe bei allem Ernst der Selbsthingabe doch sich selbst an den Anderen nicht aufgibt, vielmehr auch in der tiefsten Selbstverleugnung ihr Wesen selbst, sowie ihre natürliche und sittliche Individualität festhält, behauptet und bewahrt.

Daß der Sohn Gottes vom Vater gezeugt wird, und daß der heilige Geist vom Vater und Sohn ausgeht, ist ein im Wesen der Gottheit selbst begründetes Verhältniß, wie dieß die kirchliche Lehre von der Trinität darlegt. Darin kann somit nimmermehr ein „Stillgestelltwerden" der einen oder der anderen Seite eintreten. Gehört doch das Zeugen zum Wesen des Vaters, und er hat den Sohn nicht bloß gezeuget, er zeugt ihn ewiglich (nach der Lehre der Schrift und Kirche); wäre mithin der Vater noch Vater, wenn er aufhörte, den Sohn zu zeugen? Und müßte das Wesen des heiligen Geistes sich nicht verändern, wenn er nur noch vom Vater, nicht mehr zugleich vom Sohne ausgienge? Ist die Dreieinigkeit, wenn der Sohn auf einige Zeit aus diesem Wesensverhältniß heraustritt, nicht selbst auf so lange zur Zweieinigkeit geworden? Und ist eine Zweieinigkeit noch die wahre Gottheit? So wird durch jene Lehre der absoluten Kenosis das Wesen der göttlichen Trinität beeinträchtigt. Und dasselbe gilt vom trinitarischen Walten. Alles Walten Gottes in der Erhaltung und Regierung der Welt geschieht vom Vater, durch den Sohn, im heiligen Geiste. Da kann nun nicht das „Durch" des göttlichen Waltens, wie es als Folge von jenem Heraustreten des Sohnes aus dem göttlichen Lebenskreise der Fall wäre, eine Zeit lang unterbleiben; denn die Erhaltung des Bestehenden ist ein währendes Wirken Gottes, das sich eben wesentlich in dieser dreifachen Form vollzieht. Noch aber kann dasselbe einstweilen vom Vater oder vom heiligen Geist übernommen werden, weil diesen anderen Personen der Gottheit im Unterschied vom Sohne bereits ihre bestimmte Stellung im göttlichen Walten zukommt, und weil überhaupt dieses Wechselverhältniß des „Von", „Durch" und „In" in dem immanenten Verhältniß der göttlichen Personen unter einander begründet ist.

Aber nicht bloß mit dem trinitarischen Wesen und Walten streitet jene Annahme einer absoluten Kenosis, sondern auch mit dem Wesen des Sohnes als absoluter Persönlichkeit, als Gott, der er mit dem Vater und dem heiligen Geiste ist. Zwar hat der Sohn sein Leben nicht

aus sich selbst, sondern hat es vom Vater empfangen. Aber der Vater hat ihm doch zugleich gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, und hiemit wie der Vater absolut, Gott zu sein. Wie kann nun der Sohn aufhören, absolut, Gott zu sein, und sein göttliches Selbstbewußtsein erlöschen lassen? So wenig Gott, indem der absolute Liebe ist, je aufhören kann, dieses sein sittliches Selbst zu bewahren, d. i. gut, Liebe zu sein, so wenig kann er, indem er absoluter Geist ist, dieses sein metaphysisches Selbst aufgeben, d. i. absoluter Geist, Gott zu sein. Dieß wäre nicht Selbstentäußerung, sondern Selbstverwandlung.

Die gleiche Undenkbarkeit stellt sich uns dar, wenn wir auf die formelle Seite der Sache blicken. Daß der Sohn vom Vater gezeugt wird und der heilige Geist von beiden ausgeht, sowie daß der Sohn mit dem Vater und heiligen Geist Himmel und Erde regiert, ist weder ein von Uran abgeschlossenes, noch ein durch ein zeitliches Nacheinander werdendes, sondern ein in ewiger Gegenwart bestehendes und sich ewiglich vollziehendes Verhältniß. Wie kann nun diese ewige Gegenwart, die selbst keinen zeitlichen Verlauf durch Jahre hat, etliche und dreißig Jahre lang unterbrochen werden? Hieße dieß nicht, in die Ewigkeit die Zeit hineintragen? Wenn auch in der Ewigkeit, insofern sie lebendiges Sein ist, immerhin Entfaltung besteht, die nicht ohne ein gewisses Nacheinander gedacht werden kann, so ist doch dieses wesentlich anderer Art als das der Entwickelung, wie sie im Zeitleben stattfindet. Die Ewigkeit hat, wie ihr eigenes Leben, so ihre eigenen Gesetze des Lebens, und diese können nicht durch das irdische Zeitleben unterbrochen und vorübergehend aufgehoben werden. Wenn der Sohn Gottes als Mensch in die Zeit eintritt, da allerdings erfährt und durchlebt er mit uns den irdischen Zeitverlauf in der allmählichen Entwickelung menschlichen Wesens, aber nimmermehr kann er in seinem göttlichen Sein selbst das Nacheinander des Zeitlebens zeitlich erfahren und durchleben, ohne daß die Ewigkeit seines Lebens, die mit seiner Gottheit selbst gegeben ist, ohne daß die Ewigkeit der Gottheit überhaupt dadurch beeinträchtigt, ja aufgehoben würde.

So stößt die Lehre von der absoluten Kenosis des Sohnes Gottes in der Menschwerdung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Dieß hat man von anderer Seite gefühlt und, die äußerste Consequenz, daß der Sohn Gottes sein göttliches Wesen selbst aufgegeben habe, scheuend, sich darauf

beschränkt, anzunehmen, er habe sich nur seiner göttlichen Herrlichkeit begeben, während er jedoch nicht aufgehört habe, im Besitz des göttlichen Wesens zu stehen. Diese Ansicht hat auf den ersten Blick etwas Plausibles und scheint auch in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu stehen, wenn Jesus von einer Klarheit redet, die er vor Grundlegung der Welt beim Vater gehabt, auf Erden aber nicht besitze, doch einst wieder vom Vater zurückempfangen werde. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß die heilige Schrift selbst noch weiter geht und auch von einer göttlichen Gestalt, vom Gottgleichsein redet, dessen sich der Sohn Gottes für die Zeit seines irdischen Wandels entäußert habe. Wenn man nun dort die Worte so verstehen wollte, daß das Dahintenlassen der Herrlichkeit ein wirkliches zeitweises Aufhören derselben in sich schließe, so müßte man zu derselben Consequenz auch hinsichtlich des Gottgleichseins fortschreiten. Und es ist somit diese Beschränkung der Kenosis zum mindesten nicht schriftgetreuer als jene absolute Fassung derselben. Aber auch die Sache selbst erregt uns nicht geringe Bedenken. Denn wo besteht die Grenze zwischen der Herrlichkeit des göttlichen Wesens und dem göttlichen Wesen selbst? Man will sie dahin feststellen, daß der Sohn Gottes nur seine göttlichen Eigenschaften, aber nicht seine göttlichen Wesensbestimmtheiten aufgegeben habe, und zu jenen rechnet man seine Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart, zu diesen aber seine Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. f., also die sittliche Beschaffenheit seines Wesens. Allein, abgesehen von der Willkür in der Veränderung des Sprachgebrauchs, indem wir auch Gottes Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit zu seinen Eigenschaften zu zählen pflegen, so ist nicht einzusehen, wie der Sohn Gottes, wenn er die Absolutheit seines Wissens und Könnens aufgibt, hingegen in seinem Erkennen und Wollen die Lebensform des Absoluten beibehalten könne. Die Absolutheit ist eben das, was das Göttliche zum Göttlichen macht. Wenn sich absolutes Wissen und Können nicht mit der Selbstentäußerung verträgt, wie könnte sich die Absolutheit im Erkennen und Wollen damit vertragen? Mit dem Wesen der fleischlichen Kreatur verträgt sich Absolutheit überhaupt nicht. Und auch des Sohnes Gottes Heiligkeit, Wahrheit &c. muß, ohne daß sie darum aufhörte, heilig, wahr &c. zu sein, doch in seiner Erniedrigung zum Menschen Jesus kreatürliche, menschliche Form annehmen. Dieß bestätigt sich uns auch, wenn wir die Anwendung davon

auf das Leben Jesu machen. Wie läßt sich's z. B. denken, daß der Sohn Gottes hienieden aufgehört habe, Alles zu wissen, was er wußte, und angefangen, nichts mehr zu wissen, um sich nach und nach wieder Wissen zu erwerben? Hinwiederum, wenn Jesus mit absoluter, mit göttlicher Heiligkeit im Fleische gestanden wäre — was übrigens die heilige Schrift geradezu leugnet[1]) —, wie hätte die Versuchung, die an ihn hinangetreten und hinantreten mußte, für ihn in Wahrheit eine Versuchung sein können, da doch Gott unversuchlich zum Bösen[2]) ist?

In der gleichen Weise künstlich ist das Verfahren, womit man das Aufgeben der Herrlichkeit im göttlichen Wirken des Sohnes Gottes zu erklären sucht. Man stellt den Satz auf, daß der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sein ewiges demiurgisches Wirken (in der natürlichen Erhaltung und Regierung der Welt) in ein Heilswirken umgesetzt habe, und daß er seitdem die Welt nur in der Weise erhalte, daß er sie mit Gott versöhne. Nun ist ja wohl die Sühnung eine geistliche Erhaltung der Welt. Aber wenn man mit diesem Gedanken Ernst machen wollte, so müßte man die Consequenz ziehen, daß das specifische Wirken des Sohnes schon von Ewigkeit an diese geistliche Form gehabt und in der Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung und nur in ihr bestanden habe. Aber anzunehmen, daß der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung in der natürlichen Schöpfung und Erhaltung der Welt mitwirksam gewesen, aber mit seiner Menschwerdung dieses natürliche Wirken aufgegeben und statt dessen die geistliche Wirksamkeit der Erlösung angetreten habe, dieß zerreißt die Einheit des göttlichen Wirkens und beruht zugleich auf einer Verkennung der grundlegenden Bedeutung, welche dem natürlichen Wirken Gottes in währender Weise für sein geistliches zukommt. Hat der Sohn Gottes, wiewohl der Rathschluß seiner Menschwerdung zur Erlösung der Menschheit von Ewigkeit bestanden, dennoch vor seiner wirklichen Erscheinung im Fleische am demiurgischen Wirken Gottes Theil genommen, so muß dasselbe, obgleich wie von Anfang an in grundlegender Einheit mit seinem mittlerischen Wirken, für ihn auch noch über die Zeit des Heils hinaus bis in die Vollendung fortwähren.

So nöthigt jene Annahme einer bloß theilweisen Selbstentäußerung zu Vermittlungen, welche vor dem Forum strenger Wissenschaft nicht be-

---

[1]) Matth. 19, 17. Hebr. 5, 8. — [2]) Jak. 1, 13.

stehen. Und in welche Schwierigkeiten verwickelt man sich überdieß in Bezug auf das Göttliche im Menschen Jesus! Muß man doch, wenn man den Sohn Gottes in seiner Menschwerdung Gott geblieben sein läßt, annehmen, daß diese seine Gottheit mit dem Eintritt derselben in den Zustand gänzlicher Bewußtlosigkeit gesunken sei, um sich allmählich erst wieder zum klaren Gottesbewußtsein zu erheben. Und wie verträgt sich dann in der weiteren Entwickelung Jesu sein in seinem ganzen inneren Leben unverändertes Gottesbewußtsein mit dem nach allen Seiten kreatürlichen Selbstbewußtsein seiner irdischen Persönlichkeit? Diese Schwierigkeiten, in welche sich die Lehre von einer beschränkten Kenosis verwickelt, sind fürwahr kaum geringer, als die der absoluten Kenosis-Lehre entgegenstehen; und doch entgeht man durch die Darangabe der Consequenz in der Selbstentäußerung nicht einmal der schon oben als unerträglich erkannten Nothwendigkeit, daß durch die zeitliche Menschwerdung die Ewigkeit in ihrem specifischen Lebensgange unterbrochen und zerrissen werde.

Das rechte Verständniß von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesu ergibt sich uns aus dem Wesen der Liebe. In ihrem Wesen liegt es, am Leben des Anderen, des Geliebten, Theil zu nehmen. Und die göttliche Liebe vermag dieß nach der Absolutheit ihrer Stellung zur Kreatur in der absoluten Weise, daß sie die Natur selbst ihres kreatürlichen Ebenbildes annimmt. Der Sohn Gottes lebt hienieden als der Menschensohn Jesus, wahrhaft und rein als Mensch im Fleische, mit menschlichem Bewußtsein und Willen, nach den Gesetzen irdisch-zeitlichen Daseins. Soweit stimmen wir der obigen Kenosis-Lehre bei. Aber wir achten dabei zugleich auf die wesentlichen Schranken der Liebe. Und diese bestehen darin, daß die Liebe, während sie in hingebendster Weise an dem Anderen Theil nimmt, doch nicht an ihn ihr Wesen und in demselben ihre natürliche und sittliche Individualität aufgibt, sondern dieselbe vielmehr bewahrt, um durch Mittheilung derselben in ihrer Theilnahme sein Wesen zu ergänzen und auf diesem Wege die volle gegenseitige persönliche Vereinigung herbeizuführen, die der Liebe höchstes, letztes Ziel ist. Deßhalb — und darin weichen wir von jener Kenosis-Lehre ab — ist jenem Satze der andere zur Seite zu stellen, daß der Sohn Gottes, indem er Mensch wird, doch sein Gottes-Wesen selbst und die

damit verknüpfte ewige demiurgische Wirksamkeit keineswegs aufgibt, sondern mit göttlichem Bewußtsein und mit göttlicher Kraft ewiglich im Himmel mit dem Vater und heiligen Geist Alles regiert.

Um dieß zu verstehen, muß man die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Existenzform zunächst nicht in dem Selbstbewußtsein des irdisch-zeitlichen Menschen Jesus aufsuchen, sondern da, wovon die Menschwerdung ausgeht, in dem Sohne Gottes, welcher in Jesu Mensch geworden ist. Da der Sohn Gottes als ewiger Logos (Wort) den Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen und zur Gottesgemeinschaft angelegt hat, so besteht nach der Kraft der Liebe, wie wir oben gesehen haben, ewiglich bereits in ideeller Weise eine Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit, indem der Sohn Gottes sich selbst nicht anders will, denn in der Einheit mit seinem kreatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und diese nicht anders will und schaut, als in der Einheit mit sich selbst. Wie nun alles Kreatürliche, das von Gott in Ewigkeit gedacht und gewollt ist, mit innerer Nothwendigkeit in die Zeit und in die Existenz des Fleisches eintritt, um in ihr Wirklichkeit zu gewinnen, so gilt dasselbe auch von jener ideellen Menschheit des Sohnes Gottes: ihre Erscheinung im Fleische ist nur die Offenbarung und zeitliche Verwirklichung jenes ewigen Verhältnisses. Und daß sie, nachdem der Mensch durch die Sünde von Gott abgefallen ist, ihm selbst, um diese verderbliche Scheidung aufzuheben, in die Folgen seiner Sünde bis zum Tode nachzugehen sich nicht gescheut hat, dieß ist nur die Kundwerdung der ganzen Höhe und Tiefe, Kraft und Wahrheit der Liebe, die das Herz des Sohnes ewiglich gegen die Menschheit erfüllt und bewegt. Diese Verzeitlichung der ewigen Menschheit des Gottessohnes hat nun aber die nothwendige Folge, daß die Einheit von Gott und Mensch, welche im Sohne Gottes ewiglich (ideell) besteht, nun in den Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Himmlischen und Irdischen auseinandergeht, indem die göttliche Existenzform, wie dieß im Wesen des Absoluten liegt, dem Himmel und der Ewigkeit angehörig verbleibt, hingegen die menschliche Existenzform aus ihrer ewigen, himmlischen Idealität in die zeitliche, irdische Realität niedersteigt — wiewohl also, daß dadurch jene wesentliche, von Ewigkeit bestehende Einheit der beiden Existenzformen im Sohne Gottes nicht aufgehoben wird.

Es besteht vielmehr im Sohne Gottes auf Grund der göttlichen Liebe und Gnade das Geeintsein einer doppelten Existenzweise. Er will und weiß sich beides zugleich, in göttlich-ewiger und in menschlich-zeitlicher Existenz, beides in sich einigend und doch unterscheidend. Er, dasselbe Ich, das von Ewigkeit ist und bis in Ewigkeit, ist auch in der Zeit, dort ohne Anfang und Ende, hier während der Spanne eines Menschenlebens, dort als der Unumschränkte, hier als der Endlich-Beschränkte, dort mit ewigem Bewußtsein und göttlichem Willen, hier mit zeitlichem Bewußtsein und menschlichem Willen, — doch so, daß er, in jenem seiend, sich Eins mit diesem weiß, und umgekehrt.

Man mag dieß Verhältniß einem Centrum mit zwei qualitativ verschiedenen Peripherieen vergleichen: das Eine gemeinsame Centrum ist das Ich des Sohnes Gottes, und die zwei Peripherieen sind seine göttliche und menschliche Existenzweise, jene dem Himmel und der Ewigkeit, diese der Erde und der Zeit angehörend.

Diese Doppel-Existenz des Sohnes Gottes könnte nun auf den ersten Blick den Schein haben, als ob dadurch eine Doppelpersönlichkeit gesetzt würde. Solcher Schein entsteht dadurch, daß wir, um die Vorstellung von einem zweifachen Sein des Sohnes Gottes zu vollziehen, einen zweifachen Standpunkt der Betrachtung, den einen in der Zeit, den andern in der Ewigkeit, einnehmen müssen. Allein die auf diesen beiden Standpunkten gewonnene Erkenntniß läßt sich doch in der Wirklichkeit Einer Person zusammenfassen. Und der Schein einer Doppelpersönlichkeit schwindet alsbald, wenn wir das Verhältniß von Zeit und Ewigkeit, von Himmel und Erde, in welche das Leben des Sohnes Gottes getheilt erscheint, dabei richtig in's Auge fassen.

Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit sind nicht qualitativ gleiche und nur quantitativ verschiedene Gegensätze. Sondern jeder derselben hat sein besonderes Leben und auf Grund dessen auch seine besondere Existenzweise. In der Ewigkeit als der Lebensform der Vollendung besteht nicht mehr irdische Entwickelung sondern himmlische Entfaltung; und wenn auch in dieser noch ein Nacheinander anzunehmen sein dürfte, so ist es doch nicht das des ausschließenden Außereinander, sondern das eines wesentlichen Ineinander. Und es kann mithin in der Ewigkeit kein Parallelismus des Erlebens mit unserem zeitlichen Leben angenommen werden. Für

die Ewigkeit des göttlichen Logos ist die Zeit seiner irdischen Erniedrigung während etlicher und dreißig Jahre nicht ein Zeitraum, welchen er auf gleiche Weise in seinem ewigen Bewußtsein als ein Nacheinander von Jahren erfahren und durchlebt hätte, sondern nur ein Punkt, und dieß kein zeitlich meßbarer, sondern, daß ich so sage, ein mathematischer Punkt[1]). In demselben ewigen Momente, wo der Sohn Gottes den Rathschluß seiner Erniedrigung gefaßt hat, ist auch die irdische Verwirklichung desselben in sein Bewußtsein aufgenommen zu denken, so daß gar kein Zeitmoment, geschweige eine Reihe von Jahren entstehen kann, worin das Ich des Sohnes Gottes in die zwei Existenzformen des himmlisch-ewigen und irdisch-zeitlichen Lebens wirklich als in zwei gesonderte parallellaufende Hälften geschieden gewesen wäre. Auch kommt durch die Verzeitlichung jenes ewigen Rathschlusses selbst nichts Neues in das Bewußtsein des Sohnes Gottes, da seine irdische Menschheit nur die in der Zeit sich vollziehende Auswirkung jener persönlichen Liebes-Einheit mit der Menschheit ist, welche bereits wesentlich in ewiger Idealität, als ideelle Menschwerdung, besteht.

Und was von der Ewigkeit, das gilt auch von dem Himmel, welchem seine göttliche Existenzform angehört. Der Himmel — womit wir jedoch nicht den kosmischen Himmel von Sonne, Mond und Sternen meinen, sondern den hyperphysischen Himmel, den unsichtbaren Ort der Vollendung[2]) — steht zur Erde nicht in einem irdisch-räumlichen Verhältniß, so daß er in irgend meßbarer Entfernung von uns im allgemeinen Weltenraume sich befände; vielmehr ist der Himmel für die räumliche Existenz unseres irdischen Daseins ein Ort der Unräumlichkeit. Daher hat der Sohn Gottes, als er hienieden Mensch geworden, nicht in weite Ferne auszuziehen gehabt, sondern die Erde war ihm nahe im Himmel, da er auf Erden zu erscheinen den Rathschluß faßte; und da er ins Fleisch wirklich eintrat, da senkte sich hiemit der Himmel auf die Erde nieder, um fortan ihre Weihe zu bilden. Wie nicht zeitlich, so hat auch nicht räumlich eine Trennung der himmlischen und irdischen Existenz des Sohnes Gottes bestanden, die eine Doppelpersönlichkeit desselben zur Folge gehabt hätte.

---

[1]) Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. — [2]) 2 Cor. 4, 18.

Aber nicht nur hat nicht eine Trennung dieser Existenzen bestanden, sondern vielmehr haben wir sie uns in einer wahren, lebendigen Einheit zu denken. Das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Himmel und Erde ist nämlich kein bloßes Nebeneinander, sondern zugleich ein Ineinander des Seins, und zwar ein solches, worin das Gesetz der Ursächlichkeit waltet. Die Ewigkeit ist der währende Lebensgrund, aus welchem alle Zeit aus- und eingeht, und die Erde ruht und schwebt im Himmel, der sie unendlich durchdringt. Denn Ewigkeit und Himmel sind die Daseinsformen für das vollkommene Leben, für die Welt der Ideen und die mit ihnen in Einklang stehenden Wirklichkeiten. Insofern nun allem Geschaffenen die Idee seines Wesens innewohnt, welche als wahres Leben dem Himmel und der Ewigkeit angehört, so ist die Zeit ganz von der Ewigkeit getragen und die Erde ganz vom Himmel umfaßt und durchwaltet. Und je mehr mithin ein Wesen in seiner irdischen Wirklichkeit mit seiner Idee bereits Eins geworden, um so mehr hat dasselbe, während es mit seiner Erfahrung noch in der Zeitlichkeit steht, Theil am ewigen Leben[1]). Und wessen Geist in gänzlichem Einklang mit der Idee seiner selbst stehend lebt, in dem wohnt die Ewigkeit bereits nach ihrer ganzen Wesenheit, der trägt den Himmel mit all seiner, wiewohl verborgenen, Herrlichkeit wesentlich (nicht abstrakt-ideell) in sich, wenngleich derselbe nicht erfahrungsmäßig in sein irdisches Bewußtsein eintritt. Tragen wir diese Erkenntniß nun über auf den menschgewordenen Gottessohn, so verstehen wir, wie seine göttliche Existenzform, obwohl er sich derselben hienieden als Mensch völlig entäußert hatte, doch nicht nur überhaupt nicht aufgehört, sondern auch weder zeitlich noch räumlich außer seiner irdischen Person bestanden hat, sondern daß seine ewige Herrlichkeit und seine zeitliche Knechtsgestalt, sein Wohnen im Himmel und sein Wandeln auf Erden, sein demiurgisches Walten im Geist und sein erlösendes Wirken im Fleische gleicherweise in Ihm, in seiner Einen Person stattgefunden.

Diese Immanenz wird auch aus dem Munde Jesu selbst bestätigt. Denn während er da, wo er aus seinem persönlichen Gefühl heraus redete, von einer Herrlichkeit sprach, die er bei dem Vater hatte und die der Vater ihm wiedergeben wird[2]), so wies er hingegen anderseits da, wo er

---

[1]) Joh. 3, 36. 1 Joh. 5, 13. — [2]) Joh. 17, 5. 16, 28.

nicht aus seinem unmittelbaren Bewußtsein, sondern lehrend redete, sehr bestimmt auf eine Gegenwart und Immanenz seines himmlischen Seins und Waltens in seiner Person hin, wie z. B. wenn er dem Nikodemus erklärt, daß Niemand in den Himmel steige, außer der vom Himmel herabgestiegen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist[1]), und wenn er den Juden bezeugt, daß er, ehe denn Abraham gewesen, — nicht gewesen, sondern sei[2]), deßgleichen wenn Johannes sagt, daß Niemand je Gott gesehen habe, außer der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß ist[3]). Diese Aussprüche behalten ihre Wahrheit und erhalten ihr Verständniß eben nur von jenem unserm Satze aus, daß der Sohn Gottes, obwohl er wahrhaft hienieden in der Zeit Mensch geworden, drum doch nicht aufgehört habe, ewiglich im Himmel zu wohnen und mit dem Vater und heiligen Geist Himmel und Erde zu regieren.

Anderseits aber wird durch diesen Satz doch auch nicht die Wahrheit seiner Selbstentäußerung aufgehoben, wonach er um unsertwillen arm geworden. Denn der Sohn Gottes ist ja wirklich in das Elend des Fleisches eingetreten und hat darin drei Jahrzehnte durchlebt bis zur tiefsten Erfahrung von Leid und Tod; und in dieser Zeit seines Erdenwandels ist ihm seine himmlische Herrlichkeit nicht ein Gegenwärtiges und im Verborgenen Geübtes und Genossenes gewesen, sondern ein Jenseitiges, das er verlassen hat und einst erst wieder vom Vater zu empfangen hofft. Hierin erkennen wir eben die urbildliche Verwirklichung jenes Doppellebens, welches die Liebe allzeit führt und welches ein jeder wahre Christ seinem Herrn nachlebt, wenn er theilnehmend in das Elend seines leidenden Mitbruders eingeht, ohne doch den Frieden, den er im Innern mit seinem Gott hat, zu verlieren oder daranzugeben, vielmehr indem er eben aus diesem Gottesfrieden seiner Seele die Kraft zum Armwerden und Leiden mit den Armen und Leidenden schöpft[4]).

---

[1]) Joh. 3, 13. — [2]) Joh. 8, 58. — [3]) Joh. 1, 18, vergl. 6, 46.

[4]) Wir haben demnach in der Person Jesu eine wirkliche Selbstentäußerung (κένωσις) des Sohnes Gottes anzunehmen, während ihm doch der Besitz (κτῆσις) und Gebrauch (χρῆσις) seiner göttlichen Herrlichkeit ewiglich verbleibt. Eine Verborgenheit dieses Besitzes und Gebrauchs (κρύψις) aber bestand nur in objektiver Weise vermöge der verborgenen Immanenz des Ewigen im Zeitlichen, des Himmlischen im Irdischen, hingegen in subjektivem Sinne, als Verbergung und Verheimlichung, wie sie von den

So entsteht uns ein einheitliches Bild des Gottmenschen, wenn wir in dem Geheimniß der Menschwerdung vom Standpunkte des ewigen Sohnes, welcher Mensch geworden, ausgehen. Dasselbe einheitliche Bild des Gottmenschen ergibt sich uns aber auch, wenn wir uns dafür auf den Standpunkt seiner Menschheit in Jesu stellen. Auch hier tritt uns keine Doppel-, sondern eine wahrhaft einheitliche Persönlichkeit entgegen. Es gilt nur, theils die Art, wie Göttliches und Menschliches in der Person Jesu Eins sind, theils die Stadien der Entwicklung, durch welche sich diese Einigung hindurchbewegt, klar aufzufassen und zu erweisen.

Was das Erstere anlangt, so werden wir am sichersten verfahren, wenn wir auf die Weise achten, wie das Göttliche überhaupt von Natur

---

alten Dogmatikern aufgefaßt worden ist, würde sie das reine Bild seiner Menschheit, wie consequenterweise auch selbst seiner Gottheit beeinträchtigen. Es bedarf sonach nicht jenes unnatürlichen Gewaltschrittes, den die neuere Kenosis-Lehre gethan, um das Einseitige und Schiefe, was der alten Kirchenlehre allerdings anklebt, zu beseitigen. Es wird dieß, ohne daß man den Boden der früheren kirchlichen Entwickelung der Lehre verläßt, einfach dadurch erreicht, daß man die subjektive Vereinigung der beiden Naturen und Existenzweisen, der göttlichen und menschlichen, im Gottmenschen, sowie die Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen an die menschliche (communicatio idiomatum) auf den Stand der Erhöhung beschränkt, hingegen für den Stand der Erniedrigung eine relative subjektive Trennung der göttlichen und menschlichen Existenzweise annimmt, ohne daß aber dadurch die objektive Immanenz beider ausgeschlossen, noch die Einheit der Person selbst aufgehoben würde.

Man hat diese Erklärungsweise wohl als „Speculation, die die Redeweise der heiligen Schrift umdeute,“ getadelt. Aber es ward hiebei ganz übersehen, daß die Stellung und Aufgabe der Wissenschaft eine andere sei als die der biblischen Autoren. Die heilige Schrift wendet sich mit ihrer Rede an das populäre Bewußtsein, somit unmittelbar an die menschliche Vorstellung; und diese schaut das Ewige in der Form des Zeitlichen. Die Wissenschaft aber hat die Aufgabe, von der bloßen Vorstellung zum reinen Denken sich erhebend, das Ewige vom Zeitlichen zu unterscheiden und in seinem eigenen Wesen zu erfassen. Dieß vermag die bloße Reflexion nicht; hiezu bedarf es spekulativen Denkens, und die Theologie kann sich dessen nimmermehr entschlagen, wenn sie ihre Aufgabe lösen will; denn die heilige Schrift bewegt sich überall in transscendenten Dingen, wenn sie von Himmel, ewigem Leben, geistlichem Leibe, Herrlichkeit ꝛc. redet. Weit entfernt mithin, daß hiedurch die Worte der heiligen Schrift umgedeutet würden, wird dadurch vielmehr erst ihr wahrer Sinn herausgestellt — wogegen die bloße Reflexion, bei ihrem äußeren Festhalten an der buchstäblichen Fassung, das Ewige verzeitlicht, das Himmlische verendlicht, das Göttliche verkreatürlicht.

im Menschenwesen haftet. Von Natur wohnt uns inne der Geist aus Gott, durch welchen wir geworden sind; denn bestehen kann etwas nur durch Immanenz der Kraft, wodurch es entstanden ist. Dieser Geist aus Gott in uns — welcher übrigens, da die Gottesgemeinschaft, wozu wir auf Grund unserer Gottesebenbildlichkeit bestimmt sind, wesentlich durch den Gottmenschen vermittelt ist, bereits das Urbild des Gottmenschen in sich trägt — ist nicht unser Ich selbst, welches denkt, fühlt und will, sondern das göttliche Princip, wodurch wir menschlich zu denken, zu fühlen und zu wollen vermögen. Wie er die Gotteskraft in uns ist, durch welche wir sind und bestehen, so tragen wir in ihm zugleich Gottes ewiges Gedankenbild von unserm Wesen in uns und seine Willensforderung an unsere sittliche Entwicklung. Dieser Geist aus Gott in uns, den wir als Einheit von Idee, Wille und Kraft Gottes aufzufassen haben, bildet mithin in uns das objective Substrat, worauf unser Wesen mit seiner Entwickelung ruht. Ebenso nun wie mit der Schöpfung Gottes Geist in uns zum Substrat unsers Wesens gesetzt worden, auf daß wir wahrhaft Mensch würden, so hat auch der Sohn Gottes, als er menschliches Wesen annahm, sein göttliches Sein zum Substrat seiner Menschheit gesetzt, um Gottmensch zu werden. Während wir unser wahres Menschenwesen darin besitzen, daß wir von Gott als Menschen gedacht, gewollt und geschaffen sind, und diese göttliche Idee, Willen und Kraft in unserm Wesen als Substrat desselben tragen, so fehlt dieß zwar im menschlichen Wesen Jesu gleichfalls nicht, indem er ja außerdem nicht wahrer, voller Mensch wäre; aber er hat zugleich noch ein anderes Substrat seines irdischen Wesens, wodurch er im Unterschied von uns Gottmensch ist, dieß nämlich, daß das Wesen des ewigen Sohnes Gottes sich in sein Menschenwesen, welches durch seine Selbstentäußerung in's irdische Dasein getreten ist, mit der Zeugung durch den heiligen Geist zugleich als objektives Princip in sein Wesen eingesenkt hat und die tragende Grundkraft seines irdischen Daseins, die immanente Auktorität seiner zeitlichen Entwicklung bildet. Und gleichwie jener von Natur uns immanente Geist aus Gott ewiger Art ist und eben hiedurch die wahre Kraft und unwandelbare Auktorität für unser Leben in der Zeit zu sein vermag, so auch ist jene objektive Immanenz des göttlichen Sohnes-Wesens in Jesu ein wesentlich der Ewigkeit angehöriges Leben, aber in die zeitliche Menschheit Jesu als deren Lebens-

princip eingesenkt, um ihr für die irdische Entwicklung, die sie in Gleichheit mit uns durch alle Stadien des Lebens durchzumachen hatte, als immanente Kraft und Auktorität zu dienen. Doch darf diese Unterscheidung eines Princips seiner menschlichen und seiner gottmenschlichen Entwicklung in Jesu nicht so aufgefaßt werden, als ob damit eine Getheiltheit seiner Lebensprincipien gesetzt würde, vielmehr stehen dieselben selbst wieder in wesentlicher Einheit mit einander. Denn das göttliche Sohnes-Wesen hat sich zum Substrat der Person Jesu nur gesetzt, um das kreatürliche Abbild seines göttlich urbildlichen Wesens, wozu der Mensch geschaffen ist, aber als Sünder es nicht auszuwirken vermochte noch vermag, selbst in der Zeit zu verwirklichen. Und hinwiederum bildet der natürliche Gottesgeist in Jesu, worin er als Mensch die Idee seines Wesens in sich trägt, den naturgemäßen Träger für jene Logos-Immanenz, so daß beide in ihrer Vereinigung eben das eigentliche gottmenschliche Princip in Jesu ausmachen.

Diese Immanenz des Logos-Wesens übte nun in gleicher Weise ihre Kraft auf die gottmenschliche Entwicklung in Jesu, wie die Immanenz des natürlichen Gottesgeistes sie übt auf die menschliche Entwicklung aller natürlichen Menschenkinder, und war hiebei auch den gleichen Gesetzen unterworfen, welchen das menschliche Leben überhaupt für seine Entfaltung in dieser Zeitlichkeit unterliegt.

Jesus wußte sich nicht bloß als Menschen, wie wir Alle, sondern überdieß und insbesondere als den, in welchem sich der ewige Sohn Gottes zeitlich in menschlicher Natur entäußert hat; er wußte sich in seiner Persönlichkeit identisch mit dem ewigen Sohne Gottes, wie dieß aus den obigen Selbstzeugnissen hervorgeht. Jedoch fand dieses Bewußtsein der Identität bei ihm in irdischer Weise statt. Die Immanenz seines göttlichen Wesens war für ihn ebenso eine bloß ideelle Macht wie für uns die Immanenz der göttlichen Idee unsers Wesens, die wir in unserm Geiste in uns tragen. Hingegen war die Wirklichkeit seines göttlichen Lebens für ihn etwas außer seiner irdischen Existenz Liegendes. Und auch dieß steht in Analogie mit unserm allgemeinen menschlichen Selbstbewußtsein; denn während die göttliche Idee unsers Wesens, die ein Ewiges ist, immerhin das immanente Substrat unserer irdischen Wirklichkeit bildet und selbst (im Glauben) zum freien Princip unserer persönlichen Entwickelung

erhoben werden und lebenskräftig in den Grund unsers Innern sich einpflanzen kann, so ist doch die Wirklichkeit unseres ewigen Lebens selbst für unser Bewußtsein etwas rein im Jenseits Liegendes.

Hieraus erhellt aber zugleich, wie in dem Bewußtsein des Menschen Jesus, zu welchem sich der Sohn Gottes entäußert hat, sich ebensowenig ein Anknüpfungspunkt für eine getrennte Doppelheit persönlicher Existenz, für eine Doppelpersönlichkeit finden lasse, als wir es oben in dem Sohne Gottes vom Standpunkte seines göttlichen Bewußtseins erkannt haben. Denn für seine menschliche Vorstellung in der Zeit ist sein ewiges Sein nicht ein parallel neben seinem irdischen Sein hergehendes gewesen, noch ist sein himmlisches Bewußtsein und Wirken je in seine menschliche Erfahrung getreten, geschweige daß er sich desselben für sich und sein Erlösungswerk bedient hätte. Sondern gleichwie unserer Vorstellung das ewige Leben, das wir hoffen, als ein künftiges erscheint, obwohl es für uns nicht rein in der Zukunft liegt, sondern durch den Glauben in uns bereits principiell eingesenkt ist, so auch trat Jesu seine göttliche Herrlichkeit nicht als etwas Gegenwärtiges in's Bewußtsein, sondern als etwas Künftiges, als eine Gabe, die er von seinem Vater erst als Lohn empfangen werde. Und nur darin unterscheidet sich in Bezug hierauf sein Selbstbewußtsein von dem unserigen, daß es für ihn nicht bloß ein Künftiges, sondern nicht minder ein Vergangenes gewesen, weil er bereits unabhängig von seiner irdischen Menschwerdung von Ewigkeit an als Ich in der göttlichen Trinität gestanden, sich aber dieser göttlichen Gestalt, also seiner ewigen Existenzform für sein zeitliches Dasein im Fleische entäußert hat. — Dasselbe gilt hinsichtlich seines räumlichen Selbstbewußtseins von seinem Verhältniß zum Himmel. Der Himmel war für ihn hienieden ein Ort, den er uns zu Liebe verlassen habe, dahin er aber nach Vollendung seines Erlösungswerkes wieder zurückkehren werde. Und doch war er in Wirklichkeit vom Himmel selbst nicht geschieden, sondern sein Vater war ihm aller Orten nahe und die Engel des Himmels fuhren stetig von ihm auf und nieder, während er im Fleische wandelte[1]).

Wie nun so die Identität mit dem ewigen Logos-Ich einerseits in dem Menschen Jesus fortbestand, anderseits sich aber für sein Bewußtsein

---

[1]) Joh. 1, 51.

in irdischer Weise modificirte, so gilt dasselbe auch für die trinitarische Wechselbeziehung des Sohnes mit dem Vater und dem heiligen Geiste, die mit seinem göttlichen Wesen selbst unmittelbar verknüpft ist. Dieselbe hat durch seinen Eintritt in das Zeitleben keine Unterbrechung erfahren, vielmehr bildete sie die wesentliche lebendige Grundkraft seines gottmenschlichen Seins und Wirkens hienieden; aber sie hat sich für sein menschliches Bewußtsein hienieden in irdischer Weise modificirt; denn er fühlte sich nun als menschliches Ich in diese trinitarische Gemeinschaft gestellt, und es nahm für ihn diese Gemeinschaft somit zugleich den Charakter kreatürlicher Abhängigkeit an. Er wußte sich vom Vater in diese Welt gesandt, um sein Werk darin auszurichten, er wußte sich hierin seinem Vater als seinem Gott und Herrn untergeben, wie er von ihm sagte: „Der Vater ist größer denn ich"[1]), er mußte, um sich zur Ausrichtung des ihm befohlenen Werkes immer von Neuem zu stärken, das Angesicht seines himmlischen Vaters im Gebete suchen, und aus dem Wohlgefallen seines Vaters schöpfte er Erquickung in den Mühen, Kämpfen und Leiden seines irdischen Berufes. Ebenso bildete auch hienieden der heilige Geist das innere Band, wodurch die Gemeinschaft des Sohnes mit seinem Vater im Himmel vermittelt wurde. War der heilige Geist bei der Zeugung des Sohnes in's Fleisch nur als schöpferisches Princip wirksam gewesen, um seinen Eintritt in die Welt zu vermitteln, so senkte er sich bei seiner Taufe auf seine Person selbst nieder und in sein Inneres ein, um ihn mit göttlicher Kraft für die Ausrichtung seines gottmenschlichen Berufes hienieden auszurüsten. Und nicht bloß einzelne Gaben theilte er ihm mit, wie solches den berufenen Männern Gottes im Alten Bunde geschehen, sondern er senkte sich selbst, wie dieß in dem Bilde der herabfahrenden Taube angezeigt wird, wesentlich auf ihn nieder, ihn hiedurch mit der ganzen Fülle seiner Gaben erfüllend[2]), und er blieb persönlich in ihm wohnen, um von ihm nach Vollendung seines Werkes über die ganze Menschheit zur Verklärung derselben in sein Bild ausgegossen zu werden.

Indem der Sohn Gottes Mensch wurde, trat er also nicht aus der Gemeinschaft des trinitarischen Lebens heraus, wohl aber stand er in dem=

[1]) Joh. 14, 28. — [2]) Joh. 3, 34.

selben mit menschlichem Bewußtsein. Dieß konnte aber nicht anders geschehen, als indem auch die Gesinnung, welche ewiglich im Kreise der heiligen Dreieinigkeit waltet und den Sohn zur Menschwerdung im Fleische bewogen hat, nun zum beseelenden Princip seines irdischen Lebens wurde: die Liebe. Die ewige, göttliche Liebe des Sohnes setzte sich in Jesus als irdisch-menschliche fort, ebenso nothwendig als frei ihm aus menschlichem Gemüthe entquellend, und ihr Leben, wie dieß gleichfalls in ihrem Wesen liegt, in heiliger Receptivität und Spontaneität offenbarend. Von dem ersten Moment des erwachenden Bewußtseins an und so durch sein ganzes irdisches Leben hindurch hielt Jesus mit völliger Freiheit und Wahrheit menschlichen Gemüthes seinen Willen dem Einflusse des göttlichen Zuges offen, welcher theils aus dem eigenen innern Lebensgrunde heraus, theils durch die steten Offenbarungen von oben sein Herz in dem von ihm übernommenen Liebeswerk bekräftigte. Heilige Demuth bildet so den einen Grundzug im Wesen des erniedrigten Gottessohnes[1]). Zugleich aber, indem hiedurch sein ganzes menschliches Wesen mit göttlichen Kräften des Lebens erfüllt wurde, so ward in ihm die Liebe zu einer selbständigen Quelle des Lebens, welche mit gottmenschlicher Kraft aus seinem Innern in dem Dienste seines Erlöserberufes hervor- und auf Alles, was ihm nahete, überströmte. Und in der Kraft und Reinheit dieser seiner Liebe lag die urbildliche Hoheit und Größe seiner Menschheit[2]), welcher seine Demuth zur Folie dient.

Die Richtung seiner Liebe war aber eine zweifache. Vor Allem lebte in seinem Herzen die Liebe zu seinem Vater im Himmel. Auf sein Wort achtete er in Allem, seinen Willen zu thun war seine Speise, im Gebete zu ihm holte er sich Kraft und Zuversicht in den Anfechtungen seines Berufes, und im Wohlgefallen seines Vaters hatte er Frieden.

Zum Anderen aber war es die Richtung seiner Liebe auf die Welt, und in dieser offenbarte und bewährte sich jene. Von dem nächsten, engsten Kreise, der Familie, ausgehend, ging sie über auf sein Volk, das gotterwählte Israel, dem er naturhaft angehörte, und erweiterte sich von da auf die gesammte Menschheit, die zur Gliedschaft des göttlichen Reiches berufen ist. Und zwar war seine Liebe eine mitleidende. Das Elend dieses

---

[1]) Matth. 11, 29. — [2]) Joh. 15, 9—13.

irdischen Lebens mit allen seinen Gebrechen ging ihm zu Herzen, wo es ihm entgegentrat. Zumal aber war es der Quell all dieses Elends, die Sünde, was den Schmerz seiner Liebe weckte und ebenso seinen heiligen Zorn über den Fürsten dieser Welt und die Kinder der Bosheit erregte, als sein Erbarmen mit den armen, irregeleiteten Seelen wach rief, die in Finsterniß und Schatten des Todes saßen.

Und diese seine Liebe ruhete nicht, sondern floß ohne Ende über, wie in Worten der Lehre, der Verkündigung und der Einladung zum Reiche Gottes, so in helfenden Thaten der Krankenheilung und Todtenerweckung. Ja, sie scheute, indem sie in den Kampf mit den Mächten der Lüge und Bosheit eintrat, selbst die Verfolgung nicht und vollführte ihr Werk unter den schwersten Leiden bis zur Besiegelung desselben mit dem Tod am Kreuze hinaus.

In diesem tiefsten und umfassendsten Sinne bildete die Liebe das beseelende Princip in dem Leben des erniedrigten Gottessohns. Und durch diese Liebe, die ihn in der ununterbrochenen Gemeinschaft mit seinem Vater hielt, fiel das Licht der göttlichen Wahrheit ungebrochen in die Tiefen seines Geistes, und aus ihr entsprang ihm die Kraft und Freudigkeit des Gemüthes und Willens, in allen Versuchungen festzuhalten am Wort und Willen seines Vaters und das ihm befohlene Werk treu hinauszuführen. So ward seine Liebe, worin sich seine ewige göttliche Liebe menschlich fortsetzte und auswirkte, das Licht und Leben der Welt.

Das Bewußtsein Jesu von seiner Gottessohnschaft und die Offenbarung seiner erlösenden Liebe in heiligem Wandel darf jedoch nicht als etwas von Anfang an in ihm Fertiges angesehen werden. Sondern wenn es heißt, daß er zunahm wie an Alter so an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen[1]), und daß er, wiewohl er Gottes Sohn war, Gehorsam lernte an dem, daß er litt[2]), so ist diese Allmählichkeit der Entwicklung auch auf jenes, seine menschliche Persönlichkeit constituirende Verhältniß zu seiner ewigen Gottessohnschaft zu beziehen. Ja, die Zunahme hierin ist eben die wesentliche Quelle für seine Zunahme in aller Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dieses Wachsthum selbst ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob eine Periode in seinem Leben angenommen

[1]) Luc. 2, 52. — [2]) Hebr. 5, 8.

werden dürfte, wo jene Einheit seines menschlichen mit seinem göttlichen Leben noch nicht wirklich vorhanden gewesen wäre, sondern mit der Entfaltung seines natürlichen Selbstbewußtseins hielt dieses sein Gottesbewußtsein und mit dem Erwachen seiner sittlichen Kräfte hielt seine Liebesgemeinschaft mit seinem Vater durchaus gleichen Schritt, so daß kein Moment seines persönlichen Lebens hienieden gewesen, welcher nicht von jener Einheit seiner menschlichen Persönlichkeit mit seinem immanenten göttlichen Lebensgrunde bestimmt gewesen wäre.

Ferner ist diese Entwicklung nicht als bloß von Einer Seite her bedingt anzusehen, weder bloß von der göttlichen, noch bloß von der menschlichen. Es wäre eine magische Auffassung des Lebens Jesu, wenn man jeden Fortschritt in demselben als bloßes Resultat von unmittelbarer Einwirkung des Göttlichen in ihm betrachtete, vielmehr hat jede solche Einwirkung ein Resultat nur auf dem Wege erzielt, daß Jesus mit der vollen Freiheit menschlicher Selbstbestimmung dieser innern Anregung folgte. Eben so wenig dürfen wir uns das Göttliche in ihm als völlig ruhend denken und den Anstoß zu jedem Fortschritt seiner Entwicklung ausschließlich in seiner eigenen inneren Wahl aufsuchen. Sondern es ist vielmehr ein lebendigstes gegenseitiges Zusammenwirken dieser beiden Lebensfaktoren in Jesu anzunehmen. Jede innere Lebensbewegung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit hatte ihren letzten Grund in der inneren Offenbarung des den Lebensgrund derselben bildenden Göttlichen, welches auf sein menschliches Gemüth und Willen erweckend wirkte, und gewann Wirklichkeit dadurch, daß er mit menschlichem Gemüth und bewußtem Willen dieser innern Anregung folgte, sie festhielt und ohne Wanken durchführte. Jede hiedurch errungene Stufe innern Wachsthums aber gab dem immanenten göttlichen Drange Raum, mit neuer Macht sich seinem menschlichen Geiste zu offenbaren und hiemit eine noch höhere Stufe desselben herbeizuführen. Und so vollzog sich eine immer freiere, innigere Durchdringung und Ineinslebung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu, bis die von Anfang an bereits principiell gesetzte Einheit ihre volle geschichtliche Auswirkung im Leben Jesu erlangte.

Es liegt in der Natur der Sache, daß im Anfang desselben, wo das Personleben in dem vorwaltenden Naturleben noch verschlossen gelegen, die Menschheit Jesu sich zur Einwirkung ihres immanenten göttlichen Lebens=

faktors noch rein passiv verhielt. Und dieß scheint in der Schrift dadurch angedeutet zu sein, daß in den Anfängen des Lebens Jesu für seine (vermöge der Zeugung durch den heiligen Geist unsündliche) Menschheit erst bloß die neutrale Bezeichnung: „das Heilige" gewählt wird[1]). Darnach in der fortschreitenden Kindheit Jesu wird die bloße Passivität zur freien Receptivität, und mit dem Uebergang in das Alter persönlicher Reife geht sie überdieß in erwiedernde Spontaneität über. Darauf weist der zweifache Bericht über die Entwicklung der Kindheit Jesu hin, der uns von dem Evangelisten Lucas gegeben ist. Bei der Rückkehr Jesu aus Egypten nach Nazareth in seinem ersten Lebensjahre heißt es: „Das Kindlein wuchs und erstarkte im Geist, erfüllt mit Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm"[2]), — wo das Starkwerden im Geiste die geistige Parallele zur Entwicklung seiner leiblichen Natur bildet, und das Erfülltwerden mit Weisheit einen Vorgang bezeichnet, welcher mehr an ihm als durch ihn geschah, und wo noch bloß von der Gnade Gottes, die auf ihm war, geredet wird, während die Gnade bei den Menschen erst durch die freie Talent-Entfaltung und Charakterbildung bestimmter hervorgerufen zu werden pflegt. Hingegen in der Stelle der biblischen Erzählung, wo nach seinem Besuch zu Jerusalem im zwölften Jahr auf die von da an bis zu seinem messianischen Auftreten im dreißigsten Jahre fortgehende Entwickelung seines Jünglings- und angehenden Mannesalters ein zusammenfassender Blick geworfen wird, ist von einem wirklichen Fortschreiten in der Weisheit (die um dieses ihres personhaften Charakters willen selbst der parallelen leiblichen Ausbildung vorangestellt wird) die Rede, und zur Gnade bei Gott wird die bei Menschen hinzugefügt[3]).

In seinem zwölften Jahre stand Jesus bereits in bewußter Einheit mit seinem Vater im Himmel, wie dieß aus seiner Antwort an seine Eltern hervorgeht: „Muß ich nicht sein in dem, was meines Vaters ist?" Dazu war er theils durch die besondere Führung geleitet worden, welche er in sichtlicher Weise erfuhr, theils bestätigte sich ihm dieselbe durch

---

[1]) Luc. 1, 35. το αγιον. — [2]) Luc. 2. 40. τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, πληρούμενον σοφίᾳ, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ αὐτό. — [3]) Luc. 2, 52: Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρα θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

die wachsende Einsicht in die Gottesoffenbarungen im Alten Bunde, die er auf dem Wege ernsten Forschens in der heiligen Schrift und liebender Hingabe an sein Volk erlangte. Daß sich aber von dieser Gemeinschaft mit seinem Vater in der Liebe kindlichen Gehorsams eine heiligende Kraft in seine gesammte Persönlichkeit ergoß, welche seiner ganzen Kindheit das Gepräge wirklicher Unschuld und seinem Jünglingsalter das Gepräge sündloser Reinheit und fleckenloser Tugend verlieh und es zu einem hellleuchtenden Vorbild menschlicher Entwickelung stempelte, dieß erkennen wir aus dem Verhalten Johannis des Täufers bei seiner Taufe. Denn noch ehe sich der heilige Geist über Jesum ergossen hatte, wodurch Johannes die Offenbarung über dessen göttliche Sendung und Bestimmung, die Welt mit dem heiligen Geiste zu taufen, empfing, hatte er sich bereits geweigert, an Jesu den symbolischen Akt der Reinigung von Sünden zu vollziehen, und erklärt, daß er vielmehr bedürfe, von Jesu getauft zu werden, — ein Beweis, daß er von der Person Jesu, welchen er bei dem engen Bande unter den verwandten israelitischen Familien ohne Zweifel dem Fleische nach (wenn auch noch nicht dem Geiste nach[1])) kannte, den Eindruck vollkommener Sittenreinheit empfangen hatte. Und selbst die vergeistlichende Wirkung der besondern Gemeinschaft mit seinem Vater auf sein inneres Naturleben scheint nicht ausgeblieben zu sein. Denn wenn seine Mutter auf der Hochzeit zu Cana so bestimmt die Erwartung aussprach, daß er dem eingetretenen Mangel an Wein abhelfen werde, so weist dieß darauf hin, daß Jesus bereits früher Proben von wunderbaren Kräften, die er besaß, abgelegt hatte.

Entscheidend für die Entwickelung seines gottmenschlichen Lebens ist der öffentliche Antritt seines Messias-Amtes gewesen. In heiliger Demuth unterzog sich der Sünden-Reine im Gefühle der Mitgliedschaft mit unserm sündigen Geschlechte der Taufe Johannis. Da geschah die Herabsendung des heiligen Geistes auf ihn und das Wort des Vaters vom Himmel: „Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Hiedurch wurde ihm seine besondere Gottessohnschaft in feierlicher Weise bezeugt und bestätigt. Und auf Grund dieser vollkommenen Klarheit über die außerordentliche Stellung, die er unter den Men-

---

[1]) Joh. 1, 33.

schenkindern und zu Gott als seinem Vater einnahm [1]), erkannte er auch die besondere Aufgabe, welche er für die Welt zu erfüllen hatte: den Beruf, der Messias seines Volkes, der Heiland der Welt zu werden. Während er sich bis dahin zunächst seiner besondern Gottessohnschaft bewußt gewesen, ward er nun durch die innere Bezeugung des heiligen Geistes sich auch seines besondern Amtes und Berufes in dieser Welt bestimmter bewußt. Und war ihm schon in seinem zwölften Jahre die Gemeinschaft und der Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater wichtiger gewesen als der gegen seine irdischen Eltern, so traten jetzt vollends alle irdischen und menschlichen Verhältnisse für ihn zurück gegen das Eine, den Willen seines Vaters zu thun und die Menschheit von der Gewalt des Teufels zu erlösen [2]). Vom Geiste in die Wüste geführt, legte er den Grund zu seiner erlösenden Thätigkeit, indem er die Versuchungen Satans, welcher ihn durch Vorspiegelungen falscher Messianität und messianischer Lust, Ehre und Herrschaft von seinem heiligen Berufe abzuziehen und in seinen Dienst zu beugen suchte, durch jedesmalige Hinweisung auf Gottes Wort mit heiliger Entschiedenheit zurückwies. Und darnach begann er sein Amt in Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit, dieselbe durch Erweise rettender Liebe und Heilung von Kranken und Erweckung aus dem Tode bekräftigend. Eine weitere Epoche seines gottmenschlichen Lebens tritt uns darin entgegen, daß Jesus den Sinn seines Geistes und Gemüths auf das Todesleiden richtete, welchem er sich zur Erlösung der Menschheit zu unterziehen hatte, und daß er diese schwerste Seite seines irdischen Berufes mit aller Freiheit seines Innern, die sich in der bestimmten, wiederholten Vorherverkündigung desselben bekundete [3]), auf sich nahm. Hiemit trat seine innere Verklärung, davon die Kraft bereits in seinen Wunderthaten ausgeströmt war, in das letzte Stadium ihrer Auswirkung ein, was sich auf jenem Berge in der vorübergehenden Verklärung auch seines äußern, fleischlichen Leibes offenbarte. Und auch jener höchste Erweis seines Liebesgehorsams gegen seinen Vater wurde von diesem durch die Bezeugung vor seinen Jüngern bekräftigt: „Dieß ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören" [4]).

---

[1]) Joh. 5, 17. 18. — [2]) Matth. 12, 47—50. — [3]) Matth. 16, 21, vergl. Matth. 17. — [4]) Matth. 17, 1—9.

Ihre wirkliche Vollendung aber gewann die Einheit des erniedrigten Sohnes mit seinem Vater im Himmel damit, daß er den ewigen Liebesrathschluß zur Erlösung der sündigen Menschheit im Gehorsam gegen seinen Vater auch im Leiden selbst noch festhielt und bis zum Tod am Kreuze vollführte. Jenes sprach er aus nach seinem Einzug in Jerusalem, der ihn seinen Feinden überantwortete, mit den Worten: „Die Zeit ist kommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde" [1]); und als Judas am letzten Abende hinaus ging, das Werk seines Verrathes wirklich auszuführen, kündigte Jesus die hiemit eintretende Vollendung seiner inneren Verklärung mit den weiteren Worten an: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret" [2]). Die Kraft dieser innern Verklärung aber offenbarte er darin, daß er in dem von ihm gestifteten Gedächtnißmahle seines Leidens seine Jünger mit seinem Leibe selbst, den er nun in den Tod für uns dahinzugeben bereit war, speiste und mit seinem Blute, das er zur Vergebung unserer Sünden nun vergießen wollte, tränkte.

Mit seinem Tode selbst war das Werk seiner Liebe vollbracht, und er konnte nun seinen Geist in die Hände seines Vaters befehlen, dem er gehorsam gewesen war bis zum Tode. Der Vater hat es aber bezeugt, daß der Sohn die Einheit, worin er von Ewigkeit mit dem Vater gestanden, auch in seiner irdischen Menschheit bewährte, und hat ihn nicht im Tode gelassen, sondern ihn am dritten Tage wiederum auferweckt, daß er in verklärter Leiblichkeit aus dem Grabe hervorging und alsdann gen Himmel fuhr, um als Menschensohn fortan zur Rechten seines Vaters zu sitzen. Ist er auch auferstanden nach dem Geiste der Heiligung [3]), mithin auf Grund dessen, daß er in sich selbst den Geist zum Princip seines Lebens erhoben hatte, so ist doch vom Vater, der ihn zur Erlösung der Menschheit in die Welt des Fleisches gesandt hatte, diese Kraft des Geistes nun zugleich in seine äußere Natur, die noch im Fleische gestanden, zur Vergeistlichung und Verklärung seiner Leiblichkeit eingeführt [4]) und seine Person hiemit in ihrer Totalität aus dem Zustande der Erniedrigung in den der Erhöhung übergeführt worden. Dieß war der Lohn für seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuze [5]).

---

[1]) Joh. 12, 23 u. s. f. — [2]) Joh. 13, 31. 32. — [3]) Röm. 1, 4. — [4]) Röm. 6, 4. 8, 11. A.-G. 2, 32. — [5]) Phil. 2, 9. 10.

So hat die von Ewigkeit an in der trinitarischen Liebe begründete Einheit der vom Sohne angenommenen menschlichen Natur mit seinem göttlichen Wesen die Stadien zeitlicher Entwicklung durchgemacht von der Geburt bis zum Tode, indem sie zuerst naturhaft gesetzt, mit wachsender Klarheit und Freiheit vermöge der Liebesgemeinschaft mit seinem himmlischen Vater und der Kraft des ihm inwohnenden heiligen Geistes in sein persönliches Leben aufgenommen, durch die treugehorsame Ausrichtung seines Heilsberufs im Zeugniß vom Reiche Gottes und in heiligem Wandel bewährt und durch sein versöhnendes Leiden und Sterben in sich selbst opfernder Liebe vollendet wurde. Und der Vater hat das Siegel auf dieselbe gedrückt in der Auferweckung und der Erhöhung des Sohnes zu seiner Rechten im Himmel.

Mit seiner Erhöhung trat Jesus in eine neue Existenzform seines Lebens über, aus der des Fleisches in die des Geistes. War bisher nur sein innerer Mensch durch die Liebe vergeistlicht worden, so wurde nun auch sein äußerer Mensch, seine gesammte leibliche Natur von der Kraft des Geistes durchdrungen, durchwirkt und durchleuchtet. Und diese Vergeistlichung seiner Leiblichkeit warf ihren Schein wieder zurück in das Leben seiner Seele, so daß nun sein ganzes menschliches Wesen in reiner Verklärung stand. Jesus Christus ist in seiner Erhöhung Geist, Geist in der Innerlichkeit geistlicher Persönlichkeit und in der Fülle geistlicher Natur und Leiblichkeit. Ja, da diese Vergeistlichung und Verklärung in Jesu sich in absoluter Weise vollzogen hat und für die Menschheit in urbildlicher und principieller Weise besteht, so wird er in der heiligen Schrift geradezu der Geist genannt[1]).

Insofern nun hiemit die Menschheit Jesu nach ihrer Totalität dem Leben der Vollendung angehört, so erhellt, daß sie hinfort auch nicht mehr in der Lebensform, die der Entwicklung im Fleische dient, in der Zeit und im endlichen Raume stehen könne, sondern in jene Lebensform müsse eingegangen sein, die dem Zustande der Vollendung entspricht, aus der Zeit in die Ewigkeit, von dieser Erde in den Himmel. Zwar hat Jesus hiemit die Beziehung zur irdischen Welt nicht aufgegeben, sondern, gleichwie Gott, obwohl über Zeit und Raum stehend, dennoch Zeit

[1]) 2 Cor. 3, 17.

und Raum allwirksam durchdringt, um sie im natürlichen Dasein zu erhalten, so auch wirkt der erhöhete Menschensohn mit der Kraft seines himmlischen, ewigen Lebens ohne Ende in diese Welt herein, um sie mit geistlichem Leben zu erfüllen. Schon alsbald nach seiner Auferstehung offenbarte er sich zu wiederholten Malen seinen Jüngern in persönlicher Erscheinung, um sie zu lehren, was sie bisher nicht hatten tragen können, und sie durch die Vergewisserung von seinem unauflöslichen Leben zu trösten. Und nachdem er gen Himmel gefahren, leitet er nun von seiner Höhe herab seine Gemeinde bis an der Welt Ende, indem er durch seinen heiligen Geist sie lehrt und unterweist, mit seiner verklärten Leiblichkeit sie speist und tränket und durch seine persönliche Nähe und Einwohnung in allen ihren Anfechtungen bei sich im Glauben erhält. Aber sein Leben selbst führt er von nun an nicht mehr in den endlichen Schranken des Raumes und der Zeit. Seine verklärte Menschheit thront vielmehr nun ewiglich im Himmel, wo keine Trennung und Ferne mehr besteht, sondern wo seine Liebe in der Kraft des Geistes alles erfüllt; er lebt nun als Menschensohn in der Ewigkeit, in welche keine Unvollkommenheit noch ein Leiden hineinreicht, in welcher aber auch nichts mehr vorübergeht noch vergeht, sondern worin alles in lauterer Gegenwart der Vollendung und in reiner Entfaltung und Offenbarung seiner inneren Herrlichkeit besteht.

Indem aber so die Menschheit Jesu in dasselbe Leben des Geistes und der Herrlichkeit und in dieselbe Existenzform des Himmels und der Ewigkeit übergegangen ist, worin das göttliche Leben des ewigen Logos steht, so erhellt, daß die relative Trennung, welche bisher zwischen der göttlichen und menschlichen Natur des Sohnes, indem jene der Ewigkeit des Himmels, diese der Zeitlichkeit der Erde angehörte, bestanden hatte, hinfort nicht mehr währet. Der Sohn Gottes steht nun, wie mit seinem göttlichen Bewußtsein und Willen, so auch mit dem seiner menschlichen Natur in der Vollendung himmlischen, ewigen Lebens. Die zwei Kreise der göttlichen und menschlichen Natur um das Eine Centrum der Person des Sohnes Gottes, die wir oben in die zwei Sphären des Himmels und der Erde, der Zeit und der Ewigkeit getheilt gesehen hatten, die fallen nun in die Eine gemeinsame Sphäre des Himmels und der Ewigkeit zusammen, und so kann sich die innere Einheit, welche während des Standes der Erniedrigung nach diesen beiden Seiten, wiewohl nicht unterbrochen,

so doch beschränkt und gehemmt in dem Ich des Sohnes Gottes bestanden hatte, nun frei auch in seiner äußeren Existenzform offenbaren und entfalten. In seiner irdischen Menschheit hatte der Sohn Gottes sein ewiges Logossein nur in objektiver Weise, als immanenten göttlichen Lebensgrund und als göttliche Auktorität für seine menschliche Entwicklung in sich getragen. Nun aber, da seine Menschheit in das Leben des Geistes übergegangen, nun kann sein menschliches Bewußtsein auch in die subjektive Einheit mit seinem göttlichen Bewußtsein eingehen, so daß das Bewußtsein des erhöhten Menschensohnes zum Bewußtsein des Logos wird und umgekehrt. Und während die Herrlichkeit seiner Logos-Existenz für ihn hienieden nur etwas in der Vergangenheit und Zukunft Liegendes gewesen, so wird sie nun für ihn ein ewig Gegenwärtiges, in dessen Besitz und Gebrauch er hiemit getreten und ewiglich darin verbleibt.

In der gleichen Weise stellt sich uns die Einigung dar, wenn wir sie vom Standpunkte der göttlichen Natur des Sohnes Gottes betrachten. Der Sohn Gottes hatte seine menschliche Natur, die von ihm auf Grund des ewigen Rathschlusses der göttlichen trinitarischen Liebe ewiglich auf ideelle Weise in die Einheit seines göttlichen Wesens aufgenommen ist, aus ihrer ewigen Idealität in die irdische Realität eingeführt, um in der Zeitlichkeit ihr heiliges Leben zum Heile der Welt in Thun und Leiden auszuwirken. Nun aber kehrt seine Menschheit mit dem Gewinn ihres irdischen Wirkens — und zwar an jenem von uns oben bezeichneten sogenannten mathematischen Punkte, wo ihr Eingang in die Zeitlichkeit stattgefunden hatte, so daß dadurch keine Unterbrechung der göttlichen Ewigkeit des Sohnes eingetreten — wiederum zurück in die Ewigkeit, um ewiglich in ihr zu bleiben. Und auf Grund dessen trägt nun der Sohn Gottes seine menschliche Natur, die von Ewigkeit ideell geeinigt mit seiner göttlichen in ihm besteht, in der Fülle ihrer vollkommenen Wirklichkeit in sich; und sein göttliches Selbstbewußtsein wird Eins mit dem Selbstbewußtsein seiner zeitlich ausgewirkten menschlichen Existenzform, mit seinem Selbstbewußtsein als Mensch Jesus, der nun ewiglich als Sohn Gottes zur Rechten des Vaters sitzt. Während wir mithin im Stande der Erniedrigung die Gottmenschheit Jesu, um sie zu erfassen, von zwei verschiedenen Standpunkten aus hatten darstellen müssen, von der irdisch-menschlichen, indem der Sohn Gottes hienieden als Mensch Jesus lebte, und

von der ewig-göttlichen, indem der Sohn Gottes in der Gemeinschaft des Vaters und heiligen Geistes ewiglich Himmel und Erde regiert, — wodurch der (freilich bloße) Schein einer Doppelpersönlichkeit entstanden war —, so schwindet im Stande seiner Erhöhung nun selbst auch dieser Schein; denn der Sohn Gottes lebt nun im Himmel zur Rechten des Vaters als Gottmensch, und sein Bewußtsein, Wollen und Wirken ist Ein himmlisch ewiges, als das des Sohnes Gottes, welcher Gott und Mensch in Einer Person ist.

Wollen wir es unserm Verständniß einigermaßen näher bringen, wie bei dem Uebergang Jesu aus dem Stande der Erniedrigung in den der Erhöhung und bei dem damit gesetzten Wechsel in der Stellung seines menschlichen Bewußtseins zu seinem Logos-Wesen doch die Identität des Selbstbewußtseins geblieben sei, so mag uns dafür als Analogie (die aber auch nicht mehr als dieß sein will) dienen der Uebergang unsers Selbstbewußtseins aus dem Schlaf- und Traum- in den wachen Zustand. Unser Ich ist dasselbe im Schlaf und im Wachen. Aber dort ist unser wirkliches Selbstbewußtsein in die Latenz zurückgedrängt, und bildet nur die innere Grundlage für das in einer anderen inneren Welt sich bewegende Bewußtsein. Hingegen wenn wir aus dem Schlaf erwachen, so kehren wir wie in unsere wirkliche Welt, so zu unserm wahren Selbstbewußtsein wieder zurück, ohne daß deßhalb unser Ich selbst sich verändert hätte. Der Uebergang in jene Traum-Welt hatte nur dazu dienen sollen, unsere Kräfte für die Thätigkeit in unserer wirklichen Welt neu zu beleben. So war für den ewigen Sohn Gottes dieß irdische Todesleben, das er bis zum wirklichen Tode mit uns durchlebte, eine Pilgerschaft in einem fremden, fernen Lande. Sein Selbstbewußtsein an sich, sein Ich selbst war unverändert geblieben, aber seine wahre innere und äußere Welt, die Gemeinschaft und Herrlichkeit des ewigen trinitarischen Lebens, war für ihn ein Jenseitiges geworden. Als er nun aber vom Vater, in dessen Hände er im Tode seinen Geist befohlen hatte, wiederum aus demselben erweckt ward, da erwachte er wieder zu seinem wahren, vollen, göttlich-ewigen Selbstbewußtsein, und war und fühlte sich in seiner himmlischen Heimath wieder zu Hause. Hingegen war hiemit für ihn sein irdisches Leben zu einer Vergangenheit geworden. Nur ihre Lohnes-Bedeutung für seine Erhöhung und ihren Heilsgewinn für die Menschheit hatte er mit hinübergenommen;

aber sein Ich selbst, obwohl es in diesem Durchgang aus der Ewigkeit in die Zeit und zurück in die Ewigkeit unverändert dasselbe gewesen, war jetzt erst wieder in seine wahre innere und äußere Welt zurückgekehrt.

Zugleich wird durch diese Einheit des göttlichen und menschlichen Bewußtseins in dem erhöhten Menschensohne das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit (sowie zwischen Himmel und Erde) — welches sich schon in dem natürlichen Wirken Gottes ebenso als das der Selbständigkeit der Ewigkeit über der Zeit und der Bedingtheit der Zeit von der Ewigkeit, wie als das der lebendigen Wechselwirkung zwischen beiden erweiset — in diesem seinem richtigen Lichte bestätigt und bekräftigt. Obwohl nämlich die Menschheit des Sohnes Gottes aus ihrer himmlischen Idealität den Gang durch die irdische Realität zur himmlischen Ideal-Realität durchlaufen hat, so ist doch, da die Ewigkeit zwar in ununterbrochener Entfaltung steht, die ihr eigenes Gesetz des Lebens hat, aber keine Entwickelung kennt, wie sie in der Zeit stattfindet, dieselbe somit auch nicht in paralleler Weise durchlebt, die Ewigkeit seines göttlichen Selbstbewußtseins, welches die Beziehung zur Menschheit und hiemit sein menschliches Bewußtsein schon von Ewigkeit an in sein Leben mit aufgenommen hat, dadurch nicht unterbrochen worden. Anderseits aber wäre auch die zeitliche Menschwerdung des Sohnes Gottes gar nicht möglich gewesen, wenn sie nicht ihren ursächlichen Grund in dem ewigen Liebesrathschluß Gottes zur Vereinigung, resp. Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott im Sohne gehabt hätte. Und ebenso hinwiederum ist seine ewige Menschheit erst durch ihre Auswirkung in der Zeitlichkeit zu einer wahrhaft erfüllten und lebenwirkenden geworden.

Soll aber diese himmlisch-ewige Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi nach ihrer wahren Lebendigkeit von uns erkannt werden, so müssen wir zugleich auf die gegenseitige Durchbringung achten, welche in derselben zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben Jesu Christi, des erhöhten Gottes- und Menschensohnes, besteht [1]).

---

[1]) Es kommt hier die Lehre der lutherischen Kirche von der communicatio idiomatum, deren Anwendung auf das irdisch-zeitliche Leben Jesu wir oben hatten bestreiten müssen, zu ihrem wahren Rechte und zu ihrem vollen Verständniß — obwohl sie

Die eine Seite in dieser gegenseitigen Durchdringung ist die **Wirkung der göttlichen Natur des Gottmenschen auf seine menschliche Natur.** Eine gewisse Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur ist zwar uns Menschen überhaupt schon zugesagt auf Grund unserer Erlösung durch Christum. Da nämlich Christus nicht nur als Erstgeborener vor aller Kreatur bereits zum Princip unserer Gemeinschaft mit Gott zuvor versehen, sondern auch als Erstgeborner von den Todten der Wiederhersteller derselben für uns geworden ist, so sollen Alle, durch den Glauben in der Liebe ihm gliedlich eingepflanzt, durch ihn der göttlichen Natur theilhaftig werden[1]). Aber obwohl dieß nicht bloß bildlich gesagt, noch im bloßen ethischen Sinne gemeint, sondern als wahre Vereinigung unserer Persönlichkeit mit Gott in Christo zu verstehen ist, so wird doch bei der Selbständigkeit, in welcher unsere Persönlichkeit von jener Gottes unterschieden steht und ewiglich bleiben wird, der Einfluß, welcher von der göttlichen auf unsere Natur ausgehen wird, diese nicht über die Grenzen jener Kraft und Herrlichkeit erheben, wozu unser Wesen an sich von der Schöpfung an bestimmt ist.

Aber ein höheres Maß des Einflusses muß auf die menschliche Natur **Christi** angenommen werden, weil hier nicht eine Sonderung von Persönlichkeiten besteht, sondern eine Einigung beider Naturen in Einer Person. Wir mögen dieß verstehen lernen an dem Einflusse, welchen der Leib von der Seele erfährt, weil er mit ihr zu Einem Leben der Persönlichkeit vereinigt ist: nicht bloß nämlich, daß die Seele dem Leibe das Leben einhaucht, sondern sie drückt auch alle Bewegungen ihres Innern in seinen Mienen, Zügen und Gebehrden aus und setzt durch ihn alle ihre Bestrebungen in Wirksamkeit. So nun auch nimmt die menschliche Natur und Existenzform Christi kraft der Vereinigung in seiner Einen Person an den Kräften seiner göttlichen Natur und Existenzform Theil. Während zwar auch unsere Natur einst im Zustande ihrer Vollendung nicht mehr an die Schranken des Raumes und an die Beschränktheit des Fleisches

---

auch hier wahrhaft nur auf Grund dessen verstanden und gewürdigt werden kann, daß die menschliche Natur, welche er in der Zeit angenommen, schon von Ewigkeit in ideeller Wesenheit mit seinem göttlichen Wesen vereinigt besteht.

[1]) 2 Petr. 1, 4, vergl. 1 Joh. 3, 2. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10.

gebunden sein, sondern in der Kraft des Geistes da zu sein und zu wirken vermögen wird, wohin der innere Drang der Liebe sie zieht, so gibt doch aber Jesus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern nicht bloß die Verheißung: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende[1])", sondern er bezeugt zugleich von sich: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden"[2]). Und dieß gilt in dem unbeschränkten Sinne, in welchem es gesagt ist. Da die menschliche Natur vermöge ihrer Gottesebenbildlichkeit der göttlichen durchaus auf ihren Wegen zu folgen vermag, so nimmt an der Macht und Herrlichkeit, die der Sohn Gottes kraft seines göttlichen Wesens besitzt, fortan auch seine Menschheit Theil. Nicht bloß als der Logos, sondern auch als der Mensch Jesus ist er der Herr[3]), der über Alles herrscht[4]) und dem auch die Engel unterthan sind[5]); nicht bloß mit seinem ewigen Geiste, sondern auch mit seinem verklärten Leibe kann er überall zugegen sein und sich mittheilen, wem er will; nicht bloß mit göttlicher Macht regiert er Himmel und Erde, sondern auch von den Kräften seiner menschlichen Natur ist dieses Wirken begleitet[6]). Und es wird daher Jesus von seiner Auferstehung an von den Gläubigen angebetet[7]), angerufen[8]) und geradezu als „Gott über Alles" gepriesen[9]).

Jedoch obwohl hienach der Sohn Gottes auch nach seiner menschlichen Existenzform göttliche Macht und Ehre genießt, darf doch diese Vergottung der menschlichen Natur nicht als Verwandlung in göttliches Wesen, nicht als Gottwerdung aufgefaßt werden. Vielmehr gleichwie der Leib, obwohl er in der personhaften Einheit mit der Seele an allen Bewegungen derselben Theil nimmt, und hiedurch lebendig, vergeistigt, somit seelischer Art wird, doch nicht in seelisches Wesen selbst verwandelt wird, sondern immerhin Leib bleibt und nur als bedingtes und dienendes Organ der Seele wirkt, während die belebende Macht immer von der Seele auf ihn ausgeht, so verbleibt auch die menschliche Natur Jesu, bei aller Mitbetheiligung an dem göttlichen Walten und Wirken des Sohnes Gottes, doch kreatürliches Wesen. Denn indem sie im Zustande ihrer Verklärung dem Sohne Gottes als alldurchdringliches, allbereites Organ dient, so ist

---

[1]) Matth. 28, 20. — [2]) Matth. 28, 18. — [3]) A.-G. 2, 36. — [4]) Hebr. 1, 8. Joh. 17, 5. 24. — [5]) 1 Petr. 3, 22. — [6]) Matth. 28, 18. — [7]) Joh. 20, 28. Phil. 2, 10. — [8]) 1 Cor. 1, 2. Röm. 10, 13. — [9]) Röm. 9, 5. 6, vergl. Offenb. Joh.

und wirkt sie nirgends mit schöpferisch bedingender, sondern nur mit kreatürlich bedingter Macht und Herrlichkeit[1]). So fordert es das oben erwähnte Gesetz der Liebe, welche bei aller Selbsthingabe in der Vereinigung doch durchaus die Selbstbewahrung festhält und hiedurch bewirkt, daß die Vereinigung nicht zur Vermischung und Vereinerleiung wird, sondern wahre Einheit bleibt.

Die Erhöhung Jesu beschränkt sich sonach nicht auf die bloße Vergeistlichung und Verklärung seiner menschlichen Natur, wie sie zunächst in seiner Auferstehung stattgefunden hat, sondern sie erweitert sich auf Grund seines Eingangs in den Himmel zu einer wirklichen Vergottung derselben d. i. zu einer solchen Durchdringung mit den Kräften und Durchleuchtung mit der Herrlichkeit seiner göttlichen Natur, daß sie ewiglich in der Kraft und in dem Glanze dieser steht.

Indem aber so die göttliche Natur Christi mit ihren Lebenskräften in seine menschliche Natur hinüberwirkt, so kann die Vereinigung als wahre Einheit nur bestehen, wenn zugleich ein entsprechender Einfluß der menschlichen Natur auf die göttliche stattfindet. Dieser darf zwar nicht so gedacht werden, daß die göttliche dadurch eine Beschränkung in ihrer Kraft und Herrlichkeit erführe. Dieß widerstritte dem Wesen des Absoluten. Wohl aber öffnet sie sich ihrem Einflusse insofern, als sie hinfort ihr Leben nicht für sich führt, sondern die Lebensbewegungen der menschlichen Natur in die Einheit der ihrigen aufnimmt. Auch dieß ist zwar nichts Neues im Kreise des göttlichen Lebens. Schon damit, daß Gott den Rathschluß der Schöpfung und speziell der Erschaffung des Menschen, seines Ebenbildes, gefaßt hat, hat er begonnen, sein Leben nicht für sich zu führen, sondern in der liebenden Hingabe an seine Kreatur, die er zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich bestimmt hat. Dieser Rathschluß vollzog sich, wie wir sahen, bereits in Ewigkeit auf ideelle Weise in der ewigen Menschwerdung des Sohnes, und als er auf Grund dessen durch die Annahme menschlichen Wesens im Fleische in irdische Verwirklichung trat, ruhte auf dem Menschensohne, und durch ihn auf der

---

[1]) Dieß ist der Sinn der aus richtigem Gefühl entsprungenen Lehre der lutherischen Kirche, daß die Eigenschaften, welche die göttliche Natur der menschlichen mittheilt, doch in dieser nicht als idiomata haften, sondern als bloße modi perpetui.

Menschheit das Wohlgefallen des Vaters, so daß deutlich erhellt, wie Gott sein ewiges, trinitarisches Leben nicht in sich, sondern durch seinen Sohn mit und in seiner ebenbildlichen Kreatur führen will. Aber zu ihrer Vollendung gelangte diese Liebesvereinigung Gottes mit der Menschheit in seinem geliebten Sohne erst mit der Erhöhung desselben auf dem Throne des Himmels zu seiner Rechten. Indem der Sohn Gottes nun nicht mehr bloß als Gott, sondern zugleich als Mensch in der himmlischen Gemeinschaft seines Vaters lebt, so nimmt auch seine Menschheit, wiewohl in kreatürlich bedingter Weise, Theil an dem dreieinigen Wirken Gottes. Eben hiedurch aber hat dieses selbst einen neuen Lebensgehalt, eine neue Bedeutung gewonnen. Denn indem Christus in den Himmel eingegangen ist, hat er die ganze Frucht seines Wandels im Fleische und seines heiligen Sterbens für die Menschheit mit in denselben genommen; und es verbindet sich auf Grund dessen mit seinem demiurgischen Wirken, wonach er Himmel und Erde regiert, sein mittlerisches, wonach er die von Gott abgefallene Menschheit mit ihm wiederum versöhnt hat. Seine natürliche Schöpferthätigkeit hat sich dadurch zu einer geistlichen — nicht umgesetzt, denn diese währt ununterbrochen in Ewigkeit, sondern — erweitert, und seine Regierung der Welt ist zu einer Wiederherstellung und Vollendung des Reiches Gottes geworden. Und dieß bezeichnet eine wesentlich höhere Entfaltung seines Liebewirkens, wie es auch einen höheren Lebensgewinn für die Menschheit und Welt mit sich bringt.

Während seiner Knechtsgestalt hatte mit der relativen Trennung seiner beiden Existenzweisen zugleich eine relative Trennung seiner beiderseitigen Thätigkeit stattgefunden. Sein bloßes demiurgisches Wirken hatte zwar den natürlichen Bestand der Welt erhalten, aber die darin eingedrungene Macht der Sünde hatte es unaufgehoben fortbestehen lassen. Hinwiederum hatte er im Stande der Erniedrigung zwar unser Elend mit und für uns getragen, aber er hatte nicht zugleich den Segen dieser seiner mitleidenden Liebe uns im vollen Maße zuwenden können; denn dazu wird göttlich bedingende Macht erfordert, die er als bloßer Mensch nicht besaß. Nachdem nun aber der Sohn Gottes kraft seiner Erhöhung seine Wirksamkeit als Gottes- und Menschensohn im Himmel vereinigt hat, nun gehen einerseits in sein mittlerisches Thun als Menschensohn die schöpferischen Kräfte seiner Logos-Existenz über zu einer wahren Neuschöp-

fung der Menschheit, und anderseits vereinigen sich mit seinem demiurgischen Wirken als Gottessohn die mittlerischen Kräfte seiner Menschheit zur Vergeistlichung der Natur, zur wahren Welt-Verklärung.

Es erhellt, wie sich hiemit die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo wahrhaft vollendet hat. Sein Selbstbewußtsein als Gottmensch ist nun ein durch keine Schranken von Raum und Zeit mehr getheiltes, sondern in reiner Einheit stehendes. Seine Liebe quillt ihm zugleich aus göttlichem und menschlichem Gemüthe, und alle seine Lebenskräfte und Eigenschaften tragen einen rein gottmenschlichen Charakter. In dieser Einheit beider Lebensformen ist er wahrhaft unser Hoherpriester und Hirte, ist er der Herr, der einst Gericht über die Welt halten wird, ist er das Haupt seiner Gemeinde, die er in seinem Reiche vollenden will [1]). Ja er steht als Gottmensch selbst im Lebenskreise der göttlichen Dreieinheit [2]): das Leben, welches er ewiglich vom Vater hat, empfängt er auch als Mensch, und der heilige Geist, der ewiglich von ihm als dem Sohne ausgeht, geht nicht minder von ihm als dem Menschensohne aus [3]); selbst die Liebe, womit der Vater ewiglich den Sohn liebt, gilt gleicherweise seiner Menschheit, und so liebt er auch in Einigkeit des heiligen Geistes den Vater, mit menschlichem wie göttlichem Gemüthe seine Liebe erwiedernd und mit menschlichen wie mit göttlichen Kräften seinen Willen in seinem Reiche vollziehend.

In dieser ewig-himmlischen Gottmenschheit des Sohnes hat sich denn auch das G e h e i m n i ß d e r L i e b e v o l l e n d e t. Jene vollkommene Vereinigung und Einheit, welche der Liebe Ziel ist und welche sie, innerhalb der Schranken der Selbstbewahrung sich haltend, auf dem Wege vollkommener Selbsthingabe in gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung erlangt, ist hier zwischen Gott und der Menschheit, sowie seiner Kreatur überhaupt, wahrhaft und in absoluter Weise verwirklicht. Was die göttliche Liebe von Ewigkeit gewollt hat und der Weltschöpfung Grund und Ziel gewesen, das ist hiemit principiell für alle Ewigkeit vollzogen. Der Gottmensch ist das persönliche Lebenscentrum des Reiches Gottes, worin seine Liebe ihre ganze Fülle und Herrlichkeit ausbreitet. Aus ihm entspringt alle Liebe, die in diesem Reiche Gott mit seiner Kreatur und sie mit Gott

---

[1]) Eph. 1, 22. 23. A.-G. 3, 19—21. — [2]) Col. 2, 9. — [3]) Joh. 14—16.

und alle Kreaturen unter einander verbindet, von ihm gehen die Kräfte des Geistes aus, welche die Welt geistlich erneuern, sie in die vollkommene Harmonie des Lebens einführen und durch innere und äußere Verklärung vollenden, von ihm strömt göttliches Leben in sie ein zu ihrer Vergottung. In ihm ist die Ewigkeit mit der Zeit Eins geworden und die Zeit in die Ewigkeit aufgenommen, in ihm hat sich der Himmel auf die Erde gesenkt, und die Erde ist in das himmlische Wesen erhoben; er ist A und O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige [1]), dessen die Reiche der Welt sind, der da regieren wird von Ewigkeit zu Ewigkeit [2]).

[1]) Offenb. 1, 8. — [2]) Offenb. 11, 15.

Die Versöhnung.

„Du hast uns für dich geschaffen, o Gott, darum hat unser Herz keine Ruhe, bis es in dir ruht", so spricht der tiefsinnige Kirchenvater Augustinus — ein Wort, dessen Wahrheit Jeder inne werden kann, welcher mit Aufrichtigkeit und Ernst sich in die Tiefe seines Innern versenkt. Aber was hindert uns daran, diese Ruhe in Gott zu finden? Auch dieß kann Jeder erkennen, wenn er auf die Stimme seines Gewissens achtet: es ist die Sünde — die Sünde, von welcher ein anderer Kirchenvater, Chrysostomus, sagt, daß sie das größte, ja das einzige Uebel sei. Sie trennt das Herz von Gott, dem Urquell alles Guten und alles Segens, indem sie es der Creatur, der vergänglichen, nichtigen zuwendet und in ihr und in sich selbst die Befriedigung suchen läßt, die doch allein Gott, das höchste, ewige Gut, der Seele gewähren kann.

Aber dieses ist es nicht allein, was das Herz unter der Sünde seufzen läßt nach Erlösung von dem Leibe dieses Todes [1]). Die Sünde hat zugleich einen Stachel, dieser ist die Schuld. Nicht durch ein zufälliges Geschick sind wir unter die Sünde verkauft, sondern unsere eigene That ist's, die uns von Gott geschieden hat: die Uebertretung des göttlichen Willens. Wir sind nicht unser eigen; wir sind geschaffen, geschaffen von Gott nach seinem Bilde und zur Gemeinschaft seines Lebens. Indem hie=

---

[1]) Röm. 7, 24.

nach sein Leben der Quell unseres Lebens ist, ist sein Wille die Richtschnur für unseren Willen. Ihm gebührt höchste Ehre, innigste, reinste Liebe, unbedingter Gehorsam von uns, seinen Geschöpfen. Aber wir haben sein Wort nicht geachtet, seinen Willen verletzt, sein Gebot übertreten. Dieß hat uns von ihm geschieden, und es lastet fortan auf uns die Schwere seines Fluches, durch den er uns von seinem Angesichte verstoßen hat.

Wer vernimmt nicht die Stimme desselben in seinem Gewissen, wer empfindet nicht seine zermalmende Kraft in seinem ganzen Wesen? Die Völker aller Zeiten haben diesen Fluch gefühlt. Und indem sie sehnend, ahnend die verlorene Gottheit suchten, waren sie zugleich bemüht, den gerechten Zorn derselben durch Mittel der Sühne, womit sie ihre Schuld bedeckten, durch Opfer, die sie ihr darbrachten, von sich abzuwenden. Selbst die ärgsten Entsagungen und Selbstpeinigungen haben sie zu diesem Zwecke nicht gescheut, ja zu dem Entsetzlichsten, zur Opferung von Menschenleben, haben sie sich durch den unerträglichen Stachel der Schuld hinreißen lassen.

Aber dennoch haben sie wahren, bleibenden Frieden darin nicht gefunden. Denn was vermag alle Selbstmarter ohne die Seele der wahren Selbstverleugnung, ohne Liebe zu Gott? Wie kann unreines Leben als wahre Sühne für die Schuld der Sünde gelten vor dem heiligen Gott? Dieß sagte ihnen ihr Herz, dieß fühlten sie tief im Grunde ihres Gewissens. Aber nicht konnte ihr Herz zugleich ihnen sagen, noch ahneten sie, was die göttliche Liebe vermag, eben weil sie von ihr durch die Sünde geschieden waren.

Da ertönte in der Welt die Kunde: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber. Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, reinigt uns von aller Sünde. Denn derselbige ist die Versöhnung für unsere Sünde, für die Sünde der ganzen Welt“. Wie ein Lichtstrahl in tiefe Finsterniß fiel dieß Wort erleuchtend in die gottentfremdete Welt, wie Thau des Himmels senkte es sich erquickend in die verschmachteten Herzen, in die erschrockenen, gequälten Gewissen. Und mit der ganzen Kraft ihres Innern ergriffen die sehnenden Seelen diese Kunde und ergaben sich der geoffenbarten Liebe voll Gnade

und Wahrheit, und Licht und Kraft und Friede kehrte ein in den Grund ihres Inneren.

Daß diese Gnade der Versöhnung Wahrheit sei, dieß steht fest im Gemüthe der ganzen Christenheit, auf dieser Gewißheit ruht die Kirche bis heute, und daraus fließt ihre weltüberwindende Macht, die sie besitzt und übt in dem Lichte ihrer klaren Gottes= und umfassenden Welterkenntniß, in ihrer die Tiefe der Herzen reinigenden und alle Ordnungen des Lebens geistlich erneuernden Kraft der Heiligung.

Aber wie sollen wir's verstehen, daß Gott selbst die Versöhnung der Welt, die von ihm abgefallen, wirke? Wahrhaft verstehen werden wir's freilich so lange nicht, bis wir Gott selbst einst werden schauen dürfen in sein Angesicht voll Liebe und Gnade. Aber Gott hat doch diese seine Liebe selbst auch in unser Herz gesenkt, da er uns nach seinem Bilde schuf, und sie durch seinen Geist der Gnade in uns lebendig gemacht. Dieß läßt uns auch hienieden schon einen ahnenden Einblick thun in das Geheimniß der Versöhnung. Versuchen wir es, ihr Wesen unserem erkennenden Geiste annähernd klar zu machen. Wir gehen zu dem Zweck aus von der Offenbarung der versöhnenden Gnade Gottes in der Geschichte der Menschheit.

Schon im Opfer Abel's[1]), welcher dem Herrn Thiere von seiner Heerde schlachtete, werden wir nicht bloß einen Ausdruck seines Dankes und seiner Bitte zu erkennen haben, sondern zugleich den Drang, hiemit seinen Schmerz über seine Sünde zu bezeugen und sich Gottes Wohlgefallen dadurch wieder zuzuwenden. In diesem Uropfer der Menschheit sind die verschiedenen Seiten des Opfers noch ungetrennt verbunden. Ebenso trägt Noah's Opfer[2]) noch diesen allgemeineren Charakter. Und auch im Opfer Abraham's[3]), worin er seinen Sohn Isaak zu schlachten willens war und statt seiner auf des Herrn Befehl einen Widder darbrachte, spricht sich zunächst nur die Liebe, welche selbst das Liebste dem Herrn opfert, im Allgemeinen aus, ohne daß jedoch darin die Beziehung auf die Sünde ausgeschlossen wäre, welche das Liebesopfer eben in dieser Form, in der Dahingabe des Lebens fordert. Deutlicher läßt sich im Bundesopfer, worin Moses mit dem reinen Blute der Thiere zur Hälfte

[1]) 1 Mos. 4, 3—5. — [2]) 1 Mos. 8, 20. — [3]) 1 Mos. 22.

den Altar, zur Hälfte das Volk besprengte, der Zweck erkennen, das Volk, indem es mit dem Herrn in einen Bund der Lebensgemeinschaft zu treten gewürdigt wurde, von seinen Sünden vor dem Herrn zu reinigen.

Erst aber in dem von Gott selbst in Israel geordneten Opfer-Cultus, welcher auf's nachdrücklichste die Heiligkeit Jehovah's bezeugen und das Bewußtsein der Sünde in Israel schärfen sollte, tritt die im Wesen des Opfers beschlossene juridische Seite und seine Bestimmung und Kraft zur Versöhnung der sündigen Menschheit in voller Bestimmtheit hervor. Die Bedeutung des täglichen Brandopfers zwar [1]), das in gewisser Hinsicht als Hauptopfer des israelitischen Cultus gelten kann, geht nicht auf in der Sühnung der Sünde des Volkes, befaßt vielmehr auch Bitte und Dank in sich, und ist der gottesdienstliche Ausdruck für die fortwährende völlige Liebeshingabe des Volks an Jehovah. In den Friedensopfern [2]) ferner, worin die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft kundgethan und ihre Befestigung bezweckt wurde, tritt das Moment des Dankes und der Freude vollends in den Vordergrund gegen jenes der Sühne. Aber es sind auch besondere Opfer geordnet zur Aufhebung der Sünde und zur Versöhnung mit Jehovah, die eigentlichen Sühnopfer. Speciell sind es unter denselben die Sündopfer [3]), welche den Zweck haben, den Einzelnen von Vergehen zu entsündigen, wodurch die Ordnung Gottes aus Irrthum verletzt worden, während hingegen eine Verletzung derselben mit Absicht und Vorsatz gar nicht durch Opfer gesühnt werden konnte, sondern den Ausschluß aus der Gemeinde Israel selbst zur Folge hatte. Für die noch ungesühnten Sünden des ganzen Volkes sammt denen auch der Priester und des Hohenpriesters wurde jährlich Einmal das große Versöhnopfer dargebracht [4]). Von nicht sowohl persönlicher als sachlicher Bedeutung dagegen ist das Schuldopfer [5]), welches „für eine bestimmt begränzte Schädigung" Ersatz leisten sollte. Zur Seite gingen diesen sühnenden Opfern die reinigenden Handlungen im Reinigungsopfer und Sprengwasser, welche nicht die Schuld der Sünde tilgen, sondern die Unreinheit aufheben sollten, die aus dem mit dem Wesen der Sünde eng verknüpften Anfang und Ende des Lebens (Zeugung, Geburt und Tod)

---

[1]) 3 Mos. 1. — [2]) 3 Mos. 3. — [3]) 3 Mos. 6, 25. — [4]) 3 Mos. 16. — [5]) 3 Mos. 5.

für die Einzelnen durch Berührung entstanden war. Eine besondere Stelle nahm das Passahopfer[1]) ein, dessen Entstehung sich an die Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten knüpfte und die Verschonung Israels vor der göttlichen Strafheimsuchung durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer bezweckte. Dasselbe ist insofern das eigentliche geschichtliche Grundopfer des israelitischen Volkes, durch dessen Feier sich jeder Israelit immer von Neuem in der Gemeinschaft des erwählten Volkes und dieses in der Gnade Jehovah's selbst bekräftigte, während die Beschneidung für dieselbe die bleibende Grundlage bildete. Daher hat auch das Passahopfer einen universelleren Charakter und vereinigt als Verschonungsopfer, das es ist, beide, das Sühn- und Dankopfer.

Was den Hergang des Versöhnungsaktes durch das Opfer im Alten Bunde betrifft, so ist das Erste, daß der gläubige Israelit, welcher opfern wollte, sein Opfer, nachdem er sich zuvor geheiligt hatte, persönlich herzubrachte zum Heiligthum des Herrn, anfänglich zur Bundeslade, später zum Tempel, resp. in den Vorhof desselben, da die Priester allein das Heilige selbst betreten durften. Das Opfer bestand in einem Thier, genommen aus dem Viehstande, wobei die Gattung desselben je nach der Art des Opfers und den Verhältnissen des Opfernden näher bestimmt war. Dasselbe mußte Eigenthum des Opfernden sein und durfte keine Mängel und Gebrechen haben; für die wichtigsten Opfer wurde ein männliches Thier erfordert. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Thieres, wobei er von Niemanden konnte vertreten werden. Dann erfolgte die Schlachtung des Thieres. Bei Privatopfern geschah diese durch den Opfernden selbst, hingegen bei den ständigen gottesdienstlichen, sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern geschah sie durch den Priester. Die Brand-, Sünd- und Schuldopfer wurden an der Nordseite des Altars geschlachtet. Das Blut, welches dem Thiere entströmte, wurde vom Priester in einem Becken aufgefangen und damit der Altar besprengt. Bei den Brand-, Schuld- und Friedensopfern wurde das Blut bloß rings um den Altar geschwenkt, bei den Sündopfern aber, je nach der Bedeutung derselben, in stufenweiser Steigerung entweder auf die Hörner des Altars gethan oder in's Heilige gebracht, um es siebenmal

---

[1]) 2 Mos. 12.

vor Jehovah an den inneren Vorhang zu sprengen und an die Hörner des Räucheraltars zu thun, oder endlich selbst, wie beim jährlichen Versöhnopfer, durch den Hohenpriester in's Allerheiligste getragen, um siebenmal den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Bei diesem wurde außer dem Altar überdieß das Volk selbst auch mit dem Blute des Opfers besprengt[1]). Auf die Sprengung des Blutes folgte, ausgenommen das Passahopfer, die Verbrennung des Opfers auf dem Altar, und zwar beim Brandopfer des ganzen Thiers, d. h. sämmtlicher Fleisch- und Fettstücke, bei den übrigen Opfern aber bloß der letzteren. Wo die Verbrennung nicht ganz stattgefunden hatte, wurde das Fleisch entweder, wie beim Opfer des Versöhnungstages und den für die Gemeinde oder den Hohenpriester dargebrachten Sündopfern, sammt den übrigen Stücken an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt oder, wie bei den für einzelne Personen dargebrachten Sündopfern, im Vorhof des Heiligthums von den Priestern verzehrt, oder endlich, wie bei den Friedensopfern, nach Wegnahme der für die Priester bestimmten Theile, beim Passahlamm selbst gänzlich von den Darbringern zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet, womit der Genuß der begleitenden Speiseopfer verbunden war. In diesen Momenten verlief die Darbringung des Opfers, auf Grund dessen der Israelite vor das Angesicht Jehovah's treten durfte.

Wir mögen daran in symbolischer Fassung bereits alle Momente erkennen, welche das Wesen der Versöhnung ausmachen. Damit nämlich ein Opfer für den Sünder zur Versöhnung gelten könne, war für's Erste nothwendig, daß dasselbe ein Lebendiges sei, daß es eine Seele habe; denn darum handelt es sich im wahren Opfer, die Seele selbst Gott darzubringen. Das Opfer des Alten Testaments bestand in einem Thiere. Dieses Thier mußte ferner Eigenthum des Opfernden und aus seinem eigentlichen Lebens- und Berufskreise genommen sein; denn nur so vermochte es eben seine Seele zu vertreten. Dieß war der Fall bei den Hausthieren. Und endlich mußte es zu den reinen Arten der Thiere gehören und selbst ohne Fehl und Makel sein; denn nur Reines darf vor das Angesicht des heiligen Gottes gebracht werden. Entsprach hiemit die Gabe des Opfers, das Opferthier, der Bedeutung eines gottgefälligen

---

[1]) 2 Mos. 24, 8.

Opfers, so mußte weiter der Akt des Opferns als seine eigene Handlung gelten können. Dieß wurde dadurch bewirkt, daß der Opfernde persönlich das Opferthier zu der Stätte hinzubrachte, „da der Name Jehovah's wohnt." Hiemit ging die Initiative des Opfers von ihm aus. Und hatte er das Thier in den Vorhof oder zum Altar hinzugebracht, so legte er mit allem Nachdruck seine Hand auf den Kopf des Opferthiers, um damit anzuzeigen, daß er den Sinn und Willen seines Gemüthes, welches auf diesem Wege der Darbringung Versöhnung mit Jehovah suchte, auf das Thier übertrage — eine Deutung der Handauflegung, die sich klar in 3 Mos. 16, 21. ausgesprochen findet. Hiemit ist die stellvertretende Bedeutung, welche das Opfer für den Opfernden hat, zum vollen Ausdruck gekommen. Die freiwillige Selbstaufgabe ferner, welche im wahren Opfer stattfindet, wird ausgedrückt in der Schlachtung des Opferthiers, weßhalb dieselbe auch bei allen Opfern, die für Einzelne gebracht wurden, durch diese selbst geschah. Und auf der nördlichen Seite des Altars wurde dieser Opferakt vollzogen, weil dieselbe als die „dunkle und freudenlose" das begleitende Verzichten auf die Welt und ihre Freuden bezeichnet. Die Völligkeit dieser Selbstaufgabe aber, wonach der Mensch auch gar nichts Eigenes festhalten, sondern Alles Gott dargeben will, findet seinen symbolischen Ausdruck im Brandopfer, bei welchem das Opferthier sowie das begleitende Speisopfer gänzlich verbrannt wurde und der Duft davon gen Himmel emporstieg. In dieser Freiwilligkeit und Völligkeit der Selbstaufgabe liegt die sühnende Kraft. Aber zur Giltigkeit der Sühne wird noch ein Weiteres erfordert. Es muß nämlich dieses Opfer auch vor das Angesicht Gottes, von welchem die Sünde den Sünder scheidet, gebracht werden. Da nun das Wesen des Opfers als freiwilliger Selbstaufgabe eben darin besteht, daß die Seele in den Tod dahingegeben werde, so gilt es, diese in den Tod dahingegebene Seele vor Gott zu bringen, die Leibesseele des Thiers als Symbol der persönlichen Seele des Menschen. Dieß geschieht in dem Blute, welches vom geschlachteten Opferthier aufgefangen worden; denn im Blut ist die Seele des Thiers[1]), und das Blut sühnt durch die Seele, d. h. „vermittelst dessen, daß die Seele in ihm ist"[2]) — weßhalb auch nach der israelitischen Satzung das Blut

[1]) 3 Mos. 17, 11. — [2]) Hebr. 9, 22.

durch stetes Rühren vor dem Gerinnen geschützt werden mußte. Und vor Gottes Angesicht wird es gebracht, indem der Altar, das Heilige und das Allerheiligste damit besprengt werden. Das Besprengen und Bestreichen aber dieser Symbole der Gegenwart Gottes mit Blut wird in der heil. Schrift so ausgelegt, daß das Blut hiemit zwischen Gott und die Sünde trete, um die schuldige Seele des Sünders vor demselben zu decken. Es dient das reine Blut zur Deckung der Sünde[1]), so daß nun Gott nicht mehr die Sünde ansieht, welche den Menschen vor Gott verwerflich macht, sondern in dem Symbol des reinen Blutes die von ihrem falschen Selbst sich lösende und willig Gott sich dargebende Seele des Menschen. Insofern mit dem zürnenden Blick Jehovah's auch seine Strafe von der Sünde abgewendet wird, erscheint das Blut zugleich als Zahlung und Lösegeld[2]), die Sünde aber ist dadurch getilgt, weggewischt[3]), in die Tiefe des Meeres geworfen[4]). Weil aber zur wahren Wiedervereinigung des Sünders mit Gott erfordert wird, daß Gott selbst auch willig dem Sünder entgegenkomme und sein Opfer annehme, so ist dieses Besprengen mit Blut nicht mehr Sache des Opfernden selbst, sondern des Priesters, der im Namen Jehovah's die Vermittelung zwischen ihm und dem Sünder bildet, und am großen Versöhnungstage, wo es die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen gilt, selbst des Hohenpriesters, der nur an diesem Tage das Allerheiligste betreten durfte.

Die Priester aber mußten, um diese Vermittelung übernehmen und ebenso im Namen Gottes der Menschheit gegenüber handeln, als diese vor Gott vertreten zu können, nicht allein überhaupt dem Volke Israel, sondern speciell überdieß dem Stamme Levi angehören, welcher von Gott aus den übrigen Stämmen besonders auserwählt und berufen war, damit er, von den Banden weltlicher Pflichten gelöst, ganz nur dem Dienste Jehovah's leben könne[5]). Hinsichtlich der persönlichen Beschaffenheit aber ward ein Zweifaches erfordert. Um nämlich Sünder vor Gott vertreten zu können, muß man selbst frei von Schuld, rein und untadelig sein. Dieß wurde darin angezeigt, daß der Priester zu seinem Dienste in Makellosigkeit und Reinheit erscheinen[6]) und, bevor er für das Volk opferte, sich selbst

[1]) Ps. 49, 8. Hiob 33, 24. — [2]) Mos. 30, 12. 4 Mos. 35, 31. — [3]) Jer. 18, 23. — [4]) Mich. 7, 19. — [5]) Hebr. 5, 1—4. — [6]) 3 Mos. 21.

durch Opfer entsündigen mußte[1]). Das Andere aber, was das Opfer fordert, ist, daß der Priester durch die Gesinnung leidenden Mitgefühls mit dem sündigen Volk, für das er eintritt, verbunden sei. Auch dieses war durch die gliedliche Zugehörigkeit zum Volke Israel[2]) vermittelt.

Auf Grund der durch diese Vermittelung des Priesterthums vollzogenen Sühnung, die Jehovah annimmt, ist die Versöhnung nun hergestellt, und der Sünder darf wieder zu Jehovah nahen. Seinen Ausdruck aber erhält dieser Zustand des Versöhntseins in der Opfermahlzeit, welche der Darbringer mit seiner Familie und seinen Freunden von dem Opferfleisch und dem begleitenden Speisopfer hielt, und dadurch, daß er so mit Jehovah, für welchen die besten Stücke des Opferthiers waren verbrannt worden, Tischgenossenschaft pflegte, sich in der Gemeinschaft mit ihm bekräftigte.

Diese wesentlichen Stücke des Opfers, wodurch die Versöhnung bewirkt wird, finden sich aber nicht in allen Arten der Opfer gleichmäßig verwirklicht, sondern theils treten je die einzelnen gegen die anderen vor, theils fehlen einzelne gänzlich. Alle Thieropfer (im Unterschiede von den bloßen Speisopfern[3])) enthalten zwar die Akte der Schlachtung des Opferthiers und der Sprengung des Blutes, denn ohne diesen Akt der Sühnung kann keine Versöhnung eintreten; aber die Opfermahlzeit als Zeichen und Unterpfand der geschehenen Versöhnung findet nur bei dem Friedensopfer statt. Bei den Sühnopfern ferner liegt das Hauptgewicht auf der Blutbesprengung, welche hier sehr ausgeführt ist, und woran sich bei dem jährlichen Versöhnopfer als weiterer ausdrucksvoller Sühnakt die Hinausführung des Bockes in die Wüste anschließt, auf welchen die Sünden des Volkes durch Handauflegung waren bekannt worden. So wird hier vorzugsweise das Moment der Sühne in dem Akte der Versöhnung betont. Im Brandopfer aber, welches sich durch die völlige Verbrennung des Opfers auf dem Altare von den übrigen Opfern unterscheidet, wird vornehmlich die Völligkeit der Liebeshingabe im Opfer abgebildet. Und das Passahopfer, worin Israel die geschichtliche Grundthat seiner Errettung aus der Knechtschaft Aegyptens feierte, war, wenn gleich keine Darbringung und Blutsprengung damit verbunden war, doch die fortgehende Wieder-

---

[1]) 3 Mos. 16. Hebr. 7, 27. — [2]) Hebr. 5, 1. 2. — [3]) 3 Mos. 2.

holung jenes ersten Passahopfers, worin einerseits zur Verschonung vor dem strafenden Gerichte Jehovah's die Thürpfosten der Häuser, die als Ort der Gnadenoffenbarung Jehovah's hiemit die Bedeutung eines Altars erlangten, bestrichen wurden, und anderseits die Kinder Israel's sich als das erwählte Volk des Herrn erwiesen. Dasselbe vereinigte somit in sich die Momente der Sühnung und einer Feier der Versöhnung.

Insofern diese Opfer des Alten Bundes nur bloße Symbole und Typen des wahren Opfers waren, konnten sie für sich eine wahre Versöhnung nicht bewirken. Wiederholt wird es im Alten Testament bezeugt, daß Jehovah keinen Gefallen habe an der bloßen äußeren Darbringung, sondern allein an dem Opfer des Herzens[1]), und daß er nicht um jener Opfer willen, als ob dieselben wirklich Sünde tilgen könnten, gnädig sei, sondern allein um seines Namens willen[2]). Hätten doch auch jene Opfer nicht immer wiederholt zu werden gebraucht, wenn sie die Kraft wirklicher Sühne besessen hätten, wie dieß der Hebräerbrief Kap. 10. so überzeugend ausführt. Zugleich aber wies das Alte Testament auf eine spätere Zeit hin, wo das wahre Opfer werde gebracht und dadurch bleibende Versöhnung mit Gott bewirkt werden. Schon im Paradiese hatte Gott selbst auf dieses Opfer hingedeutet mit den Worten, daß die Macht der Schlange nur durch Erleidung des Fersenstiches könne gebrochen werden. In einzelnen persönlichen Erscheinungen trat sodann diese Versöhnungsmacht mit vorbildender Wirklichkeit in der Geschichte Israel's hervor. Abel, welcher als Gerechter durch die Hand des Ungerechten den Tod erlitt, Isaak, welcher als Gabe der Liebe auf dem Opferaltar Gott dargebracht wurde, David, welcher um der Rechte Jehovah's willen so viele Verfolgungen ertragen mußte, die Propheten, welche wegen ihres Zeugnisses für die Ehre und den Willen Jehovah's von dem eigenen Volke des Herrn verfolgt und getödtet wurden — sie alle sind Typen des Einen wahren Opfers zur Versöhnung der Welt. Und aus dem Grunde dieser typischen Geschichte erwuchs das Wort der Weissagung, welches eine vollgültige stellvertretende Sühnung und wahre Versöhnung ausdrücklich verkündigt. Der Knecht Jehovah's, um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde

[1]) 1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. 51, 18—21. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11. — [2]) Jes. 43, 23—25.

willen zerschlagen, wird die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen, auf daß wir Friede hätten; und wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben, wird er Samen haben, und Er, der Gerechte, wird Viele gerecht machen[1]), und das Haus David's und die Bürger zu Jerusalem werden einen freien, offenen Born haben wider die Sünde und Ungerechtigkeit[2]). Dann werden die bloßen äußerlichen Opfer aufhören und ein ewiges Priesterthum wird bestehen[3]), und die Kinder Israel's werden sich selbst als wahres Opfer dem Herrn darbringen, indem sie vermöge des neuen Herzens und des neuen Geistes, welchen Jehovah in sie geben wird, in seinen Geboten wandeln und seine Rechte halten und darnach thun[4]). So werden die Kinder Israel's Priester des Herrn heißen[5]), und es wird die Absicht, welche Jehovah von Anfang an mit seinem Volke hatte, in Erfüllung gehen, daß es ihm sein Eigenthum, ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sei[6]).

Die Erfüllung dieser Vorbilder und Weissagungen ist geschehen durch Jesum Christum. Hievon zeugen die Schriften des Neuen Testamentes, und zwar alle ohne Ausnahme, obwohl mit dem Unterschiede, daß von der einen mehr diese, von der anderen mehr jene Seite der Versöhnung in's Licht gestellt wird. Speciell erweist Petrus Jesum als den wahren Knecht Gottes, welcher alles Leiden geduldig von der Sünder Händen hingenommen, der Hebräerbrief als den wahren Hohenpriester, welcher ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat für die Menschheit, Johannes als Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, die synoptischen Evangelien als das rechte Bundesopfer, wodurch das Neue Testament gestiftet worden zur Vergebung der Sünden, und Paulus als das wahre Sühnopfer, wodurch wir erlöset sind von unseren Sünden und versöhnt mit Gott, auf daß wir Friede hätten; die Liebe Gottes aber als der ewige Grund dieser Versöhnung tritt uns vornehmlich entgegen aus dem Briefe Pauli an die Epheser und aus den Briefen Johannis.

Auf's Nachdrücklichste bezeugt das Neue Testament die Nothwendigkeit einer Versöhnung, indem es lehrt, daß das Gericht Gottes von Einem über Alle gekommen zur Verdammniß (Röm. 5, 16) und daß wir

---

[1]) Jes. 53. — [2]) Sach. 13, 1. — [3]) Sach. 6, 13. — [4]) Jes. 60. 21. Jer. 31, 35 f. 24, 7. Ezech. 36, 25—27. — [5]) Jes. 61, 6. — [6]) 2 Mos. 19, 5. 6.

von Natur, seien Kinder des Zornes (Eph. 2, 3. Röm. 2, 5. 9. 3, 19). Eben so bestimmt lehrt dasselbe, daß der Mensch selbst nicht im Stande sei, diese Versöhnung zu bewirken. Kein Gesetzeswerk vermag es (Gal. 3, 10); denn die fleischliche Satzung Israel's vermag nur Heiligung zur Reinheit des Fleisches zu bewirken, daß das Volk würdig dastehe im Dienste Jehovah's, und der Einzelne, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes bestätigt, zur Gemeinschaft am Heiligthume zugelassen werde (Hebr. 9, 13. 10, 3). Und eben so ist auch kein Opfer, das wir selbst zu bringen vermöchten, ausreichend, unsere Seele zu lösen (Matth. 16, 26; vergl. Ps. 49, 8. 9); es fehlt unserem sündigen Herzen dazu die Kraft der Liebe (Röm. 5, 7). Aber was die menschliche Liebe nicht vermag, das hat die göttliche Liebe selbst übernommen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), daß er ihn gab als Sühnopfer für unsere Sünden (1 Joh. 4, 10). Und es hat ihn ein wirkliches Opfer gekostet, seinen Sohn für uns dahinzugeben (Röm. 8, 32), ein Opfer, wodurch seine Liebe gegen die Welt auf's Herrlichste sich erwiesen und bekräftigt hat (Röm. 5, 8). Gott selbst war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber (2 Kor. 5, 19). — Aber gleicherweise hat die Liebe auch den Sohn bewogen, in die Welt zu kommen und sich für uns zu geben (Eph. 5, 2. Offenb. 1, 5), die Liebe des Gehorsams gegen seinen Vater und des Mitgefühls mit dem Elend unserer Sünde, beide entsprungen in der Ewigkeit und sich bewährend in seinem zeitlichen Wandel hienieden (Phil. 2, 8. Röm. 5 19; vergl. Hebr. 5, 8. 2, 10. Hebr. 5, 2. 4, 15. 2, 17). Es war des Sohnes eigener, freier Wille und Entschluß, daß er kam (Hebr. 10, 9), und mit derselben Freiwilligkeit gab er auch sein Leben in den Tod dahin (Joh. 10, 18., Eph. 5, 2. Tit. 2, 14), und hielt diesen Entschluß mit klarem Bewußtsein während seines ganzen irdischen Wandels bis zum Tode fest (Luc. 9, 51. Matth. 16, 21. Joh. 14, 31. Matth. 26, 53. 54). Wie von des Vaters Seite, so war es aber auch von der des Sohnes ein wirkliches Opfer, das er um unsertwillen brachte, ein Opfer, indem er seine himmlische Herrlichkeit dahinten ließ (Joh. 17, 5. Phil. 2, 5—8), und ein Opfer, indem er kam, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als der gute Hirte für die Schafe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 11. 15. 17). So heiligte er sich selbst für

uns, seine ewige Liebe zeitlich bezeugend und vollendend in dem freiwilligen, unschuldigen Erleiden des Todes um unsertwillen als das wahre Lamm Gottes (Joh. 1, 29. 17, 19. Hebr. 9, 14). Die Ursache seines Todes aber ist unsere Sünde (Röm. 4, 25.), er ist gestorben für die Sünder (Röm. 5, 6). — Indem er aber auf diese Weise den Tod für uns litt, litt er ihn zugleich an unserer Statt. Denn der Tod ist der Sünde Sold (Röm. 6, 23). Christus aber war frei von Sünde (Joh. 8, 46. 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 1, 19. 2, 22. Hebr. 9, 14), und bewährte diese Reinheit mitten im Leiden von der Sünde der Welt, indem er dasselbe geduldig ertrug und Böses nicht mit Bösem vergalt (Apgesch. 8, 32. 1 Petr. 2, 22. 23). Er war gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 8), und erwies sich eben darin als den wahren Hohenpriester, welcher nicht erst nöthig hatte, für eigene Sünde Opfer zu thun (Hebr. 7, 26. 27. vergl. 5, 3. 9, 7). Indem er aber dennoch unter die Uebelthäter gerechnet wurde (Luc. 22, 37), so ward er für uns zur Sünde gemacht und zum Fluch für uns (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13), er trug unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz (1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28), er erlitt Einmal den Tod als der Gerechte für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18), auf daß unsere Sünde im Fleisch gerichtet und verdammet würde (Röm. 8, 3). So ist sein Leben, das er für uns gegeben, ein Lösegeld für die Sünde geworden (Matth. 20, 28. 1 Petr. 1, 18, vergl. Luc. 23, 31); denn so Einer für Alle stirbt, so sind sie Alle gestorben (2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 18).

Dieses Opfer der göttlichen Liebe nun, wonach der Sohn Gottes, vom Vater dazu in die Welt gesandt, im Fleische um unserer Sünden willen den Tod erlitt, ist die Erfüllung der vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Christus ist das Opfer im umfassenden und höchsten Sinne des Wortes. Er ist das rechte Brandopfer, Gott zu einem süßen Geruch (Eph. 5, 2), wodurch wir Einmal für immer geheiligt sind (Hebr. 10, 10). Ferner ist er das wahre Passahlamm (Offenb. 5, 6. 12. 13, 8.), geschlachtet für uns am Stamm des Kreuzes (1 Kor. 5, 7) und als Lamm Gottes tragend und hinwegnehmend die Sünde der Welt (Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5. 1 Petr. 1, 18. 19), damit das Gericht nicht über sie hereinbreche, und der Würgengel des ewigen Todes sie verschone. Zumal aber ist er auch das vollgültige Sühnopfer für die Sünden

der Welt. Gott hat ihn bestimmt und gesandt zur Sühnung für unsere Sünden (1 Joh. 2, 2. 4, 10. Röm. 3, 25). Und er hat sein Blut für uns am Kreuze vergossen, da ohne Blutvergießen keine Vergebung ist (Hebr. 9, 22); sein Leben, das er in solcher Vergießung des Blutes dargegeben, ist die Deckung und Lösung für uns (Matth. 20, 28), Er selbst das Lösegeld für Alle und an Aller Statt (1 Tim. 2, 6. Hebr. 7, 27). Durch sein Blut hat er uns losgekauft von unseren Sünden (Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18. 19) und hat so unsere Erlösung bewirkt (Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15), eine ewige Erlösung erfunden (Hebr. 9, 12). Näher aber schließt diese sühnende Kraft des Opfers Christi noch eine zweifache Wirkung in sich; es ist dasselbe zugleich Reinigungsopfer und Bundesopfer. Gesonderter erscheint jenes in Stellen, wo gesagt wird, daß das Blut Jesu Christi (verglichen mit dem Blute der Ochsen und Böcke und der Asche der Kuh) uns reinige von todten Werken (Hebr. 9, 13). Hingegen fließen die Begriffe des Sünd- und Reinigungsopfers in einander über, wenn es heißt, daß uns Christus mit seinem Blute abgewaschen habe von unseren Sünden (Offenb. 1, 5. 7, 14), daß dasselbe uns reinige von unseren Sünden (1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3) und daß unsere Herzen dadurch gereinigt werden vom bösen Gewissen (Hebr. 10, 22). Und dadurch nun, daß der Tod Christi die Erlösung von den Uebertretungen des Alten Bundes bewirkt hat, ist er zugleich die Ursache eines Neuen Bundes geworden, und das Blut Jesu Christi heißt als Erfüllung des alttestamentlichen Bundesopfers (Matth. 26, 28. vergl. Hebr. 13, 20), das Blut des Neuen Bundes, durch dessen Besprengung (1 Petr. 1, 2) wir Vergebung der Sünden erlangen; Christus selbst aber ist auf Grund dessen der Mittler des Neuen Bundes, in welchem das im Alten Bunde verheißene Erbe der Menschheit zugeeignet wird (Hebr. 9, 15). — Was aber hiemit von der Darbringung des Bundesopfers gilt, das gilt gleicherweise von den anderen Opfern, die in Christo ihre Erfüllung gefunden haben. Indem er nicht ein fremdes, sondern sein eigenes Leben als Opfer dargegeben hat, so ist er beides zugleich, wie Opfer so Priester, und wie die Erfüllung aller Opfer des Alten Bundes, so die Erfüllung des ganzen alttestamentlichen Priesterthums. Denn während der Hohepriester des Alten Bundes alljährlich, nachdem er für sich selbst geopfert, das Opfer für des Volkes Sünde darbrachte, hat Christus dieses

gethan Einmal, indem er sich selbst opferte (Hebr. 7, 27. vergl. 10, 12. 14). Ja in ihm ist eben hiemit auch das vormosaische Priesterthum zur Erfüllung gekommen, wie uns dasselbe in Melchisedek entgegentritt, und zwar nicht wie beim levitischen, unter gänzlicher Aufhebung desselben, sondern als seine wahre Fortsetzung und Vollendung (Hebr. 5—7). — Als wahr ist nun dieß Priesterthum Christi und als gültig vor Gott sein Opfer erwiesen durch die Auferstehung von den Todten, worin der Vater ihn zu seinem Sohne nach dem Geiste der Heiligkeit eingesetzt hat (Röm. 1, 4), und es bildet so seine Auferstehung die Besiegelung für die in seinem Tode gestiftete Versöhnung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25, 8, 34). In Kraft seines Blutes (Hebr. 9, 12), welches besser redet denn Abel's (Hebr. 12, 24), ist er eingegangen in das Heilige, nicht das mit Händen gemacht ist (vergl. 3 Mos. 16, 14.), sondern in den Himmel, um vor dem Angesichte Gottes zu erscheinen für uns als der wahre Hohepriester Einmal am Ende der Zeiten auf ewiglich (Hebr. 9, 24. 25. 10, 14. vergl. Hebr. 9, 14). Und dort steht er nun zur Rechten Gottes als unser Fürsprecher beim Vater (1 Joh. 2, 1) und vertritt uns und bittet für uns (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), bis daß er Alle zu sich ziehe (Joh. 12, 32. 10, 16).

So hat Gott die Welt mit sich in Christo versöhnt (2 Kor. 5, 18. 19. Röm. 5, 11), hat uns ihm angenehm gemacht in dem Geliebten und zur Gotteskindschaft, zur Liebe Gottes, von der uns nichts mehr scheiden kann, wieder zurückgebracht (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 32—39), hat uns erworben und verordnet zu einem Volk des Eigenthums (Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9). Denn dadurch, daß sich Christus für uns geheiligt hat, sind auch wir geheiligt (Joh. 17, 19. Hebr. 10, 10. 14), und geworden ein heiliges Volk des Herrn (1 Petr. 2, 9). Christus hat uns hiemit den Weg in das Heilige bereitet (Hebr. 10, 19 ꝛc.), ja er selbst ist der Weg für uns, wie er die Wahrheit ist und das Leben (Joh. 14, 6). So haben wir denn Freudigkeit, hinzuzutreten zum Angesichte Gottes (Hebr. 4, 16. 10, 19. 22. 7, 25. vergl. Röm. 5, 2. Hebr. 7, 19), wir haben Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, und dadurch Ruhe und Erquickung der Seele (Röm. 5, 1. Matth. 11, 28). Und nicht allein Israel hat diesen Zugang zu Gott im Glauben, sondern gleicher=

weise auch die Heidenwelt (Eph. 2, 18); ja Alles im Himmel und auf Erden ist durch ihn mit Gott versöhnt (Kol. 1, 20).

In dieser Versöhnung der Welt nun, welche Gott nach dem ewigen Rathe seiner Liebe durch die Dahingabe seines einigen Sohnes in den Tod für unsere Sünde gestiftet hat, hat er seine Gerechtigkeit erwiesen und erweist sie noch in dieser Zeit (Röm. 3, 25. 26), darin, daß er uns die Sünde vergibt um Christi willen, der uns gemacht ist zur Gerechtigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 1, 30). Durch diese Gerechtigkeit aber herrscht die Gnade Gottes über uns zum ewigen Leben (Röm. 5, 17. 21). Denn wie durch Mosen das Gesetz gegeben, so ist durch Jesum Christum Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 16. 17. vergl. 2 Kor. 8, 9), welche vor der Zeit, von Ewigkeit her in Gott bestanden, aber nun in Christo offenbart (2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11) und ebenso die Ursache unserer Erlösung geworden (Eph. 1, 6. 7), als durch diese selbst jene Gnade für uns in der Zeit ausgewirkt worden ist (Röm. 3. 24) und sich in der Zukunft für uns vollenden wird (Eph. 2, 7. Tit. 3, 7. 1 Petr. 1, 13).

Die Lehre von der Versöhnung in Christo bildet das Grundbekenntniß der Kirche zu allen Zeiten. Aber bei den vielseitigen Beziehungen dieser Heilswahrheit geschah es, daß bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite derselben in den Vordergrund des christlichen Bewußtseins trat, und der alle menschliche Entwicklung begleitende Einfluß der Sünde machte, daß sich überdieß manche Trübung und Entstellung der Lehre daran schloß.

In der ersten Zeit der Kirche, bei den apostolischen Vätern und den Apologeten, sehen wir die verschiedenen Auffassungen noch in freiester Weise neben einander hergehen und zugleich in den Einen Grundgedanken sich zusammenfassen, daß der Logos durch seine Menschwerdung in Christo die Menschheit, die er in sich urbildlich darstellte, aus der Sünde in ihren Anfang zurückgeführt und erneuert, mit Gott vereinigt und so vollendet habe[1]). In derselben Periode aber, bereits im zweiten Jahrhundert, wurde die Kirche genöthigt, noch genauer auf die Lehre von der Versöhnung einzugehen. Den Anstoß dazu gaben die Irrlehren des Gnosticismus. Indem die Kirche mit dem sogenannten Demiurgen, den dieser als Untergott

[1]) Irenäus † um 202.

dem höchsten Gott entgegenstellte, den Teufel in innern Zusammenhang brachte, lag es ihr nahe, in der Versöhnung, die Christus mit Gott gestiftet hat, eben die Beziehung auf den Teufel herauszukehren, und dieß um so mehr, als sie damals noch der Zeit so nahe stand, wo der Teufel alle List und Gewalt zum entscheidenden Kampf wider den Heiligen Gottes aufgeboten hatte, und des Heidenthums sich als eines mächtigen Bollwerks bediente, um das Werk Christi in dieser Welt zu hindern. Die Anschauung der damaligen Kirche hievon war folgende: „Durch die Verführung des Menschen hatte sich Satan eine unrechtmäßige Gewalt über denselben angemaßt, weil der Mensch von Natur Gott als Eigenthum gehört; Gott wollte ihm deßhalb seinen Raub wieder entreißen, doch nicht durch Gewalt, sondern auf rechtlichem Wege. Dieß konnte aber nur dadurch bewirkt werden, daß sich ein Mensch durch Sündlosigkeit dem Rechtsverhältnisse Satans entzog. Da dieß keiner der aus Adam entsprossenen Menschen zu leisten vermochte, so ward Gott selbst Mensch, wobei er in seiner menschlichen Person die ganze Menschheit befaßte. Indem nun Christus einerseits, allen Versuchungen Satans widerstehend und ihn als einen von Gott Abtrünnigen zurückweisend, vollkommenen Gehorsam gegen Gott leistete, und anderseits seine reine Seele als Kaufpreis für die von Satan an den Menschen erhobenen Ansprüche dargab, so hat er den Satan hiedurch überwunden, und dieser muß, von Gott (wie es meist dargestellt wird) überlistet, dem Rechtsvertrage gemäß seine Beute, den Menschen freigeben. Gott aber sucht in Folge dessen die Menschen durch Ueberredung des Evangeliums aus der Gewalt Satans wieder zurückzuführen. Darin, daß hiedurch der Unfriede mit Gott gehoben ist, besteht die Versöhnung.“ Diese Ansicht erhielt sich lange in der kirchlichen Lehre und zog sich noch weit bis in das Mittelalter hinein; auch war sie, wie die damals aufgekommenen Passionsspiele beweisen, tief selbst in das Volksbewußtsein eingedrungen.

Jedoch ist sie nicht die einzig herrschende gewesen. Noch in der alten Kirche war auf das zum Theil Ungeeignete und Widersprechende in dieser Vorstellung hingewiesen worden, insonderheit, daß hienach Satan, der Räuber, nicht bloß von Gott, sondern daß er überdieß Gott selbst als Lösegeld, und somit für seine Tyrannei einen überschwenglichen Lohn empfangen habe. Hingegen wurde an eine richtige Auffassung der Versöhnungslehre dieß Postulat gestellt, daß vielmehr dem Menschen gegenüber, welcher durch

seine Sünde eine Schuld vor Gott auf sich geladen hat, die Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes erwiesen werde. Bei den Kirchenvätern begegnen wir verschiedenen Versuchen, diesen göttlichen Rechtsvorgang mit der Menschheit in ein klares Licht zu stellen, und insbesondere den Einklang der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit, wonach für die Sünde des Menschen der Tod muß erlitten werden, mit seiner Liebe, welche die Menschen nicht dem ewigen Tode überantworten will, darin zu erweisen, daß der Logos selbst an die Stelle des Menschen trat und durch seinen Tod die Genugthuung für ihre Sünde leistete. Die vollständigste Darstellung dieser Theorie hat im angehenden Mittelalter Anselm von Canterbury gegeben[1]). Anselm geht von der Ehre Gottes aus: diese muß in seinem Reiche durchaus aufrecht erhalten werden, und seine Gerechtigkeit ist's, welche dieselbe bewahrt. Nun soll aller kreatürliche Wille dem göttlichen unterworfen sein. Wer diese schuldige Ehre Gott nicht leistet, entzieht Gott, was sein ist, und dieß ist Sünde. So lange der Mensch Gott nicht erstattet, was er ihm geraubt, bleibt er in Schuld. Und zwar kann es nicht genügen, bloß zurückzugeben, was er genommen, sondern für die zugefügte Unehre muß er mehr noch leisten, als er genommen hat. Wenn der Mensch diese Genugthuung nicht selbst freiwillig leistet, so nimmt sie Gott von ihm wider seinen Willen; dieß geschieht durch die Strafe. Es ziemt der Gerechtigkeit Gottes nicht, den Sünder ungestraft gehen zu lassen. Und diese Strafe darf um so weniger unterbleiben, als Gott durch den Menschen die Lücke, welche der Fall der Engel in seinem Reiche gemacht hatte, wieder ausfüllen wollte, der Mensch aber, wenn er nicht gestraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, somit auch ihre Zahl unersetzt und die Ordnung seines Reiches unvollendet bliebe. Jeder Sünde muß entweder Genugthuung oder Strafe folgen. Die Strafe besteht nun darin, daß Gott dem Menschen nimmt, was sein ist, und hiezu gehört auch das, was er an sich (ohne Sünde) zu hoffen hätte, die Seligkeit. Da aber der Mensch Alles, was er hat, Gott schuldig ist, auch wenn er nicht sündigt, so hat er nichts, was er für seine Sünde geben könnte. Deßhalb muß die Güte Gottes hinausführen, was der Mensch nicht kann. Da es gilt, für die

---

[1]) Anselm, Erzbischof zu Canterbury † 1109, besonders in seiner Schrift: cur deus homo.

Sünde des Menschen etwas Größeres zu leisten, als Alles, was nicht Gott ist, so vermag solches Niemand als Gott selbst zu leisten. Doch aber soll die Leistung vom Menschen geschehen, weil er es ist, der gesündigt hat. So ist denn nothwendig, daß ein Gott-Mensch diese Genugthuung leiste. Aber hiezu kann wiederum nicht der allgemeine Gehorsam genügen, den der Mensch als solcher Gott schuldet, sondern allein dieß, daß er, wiewohl als der Sündlose dem Tode nicht verfallen, doch sich im Gehorsam, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zur Ehre Gottes in den Tod dahingab. Dieser Tod des Gottmenschen ist eine für die Sünde der ganzen Welt nicht bloß zureichende, sondern überschwengliche Genugthuung in Ewigkeit. Der Vater muß nun gemäß seiner Macht und Gerechtigkeit diese freiwillige Genugthuung dem Sohne vergelten. Doch wie kann er ihm selbst, der keines Dinges bedarf, diese Vergeltung entrichten? Er muß sie dafür einem Andern entrichten. Und wem könnte der Sohn diese Frucht und Vergeltung seines Todes schicklicher zuwenden, als denen, wegen deren Erlösung er Mensch geworden ist? Die Menschen, seine in der Tiefe des Elendes schmachtenden Eltern und Brüder macht er zu Erben seines Verdienstes, daß um seinetwillen denselben erlassen wird, was sie für ihre Sünde schuldig sind, und gegeben, was sie wegen der Sünde entbehren". Dieß die Theorie Anselm's — offenbar eine großartige, scharfsinnig aus Principien entwickelte Anschauung vom Werke der Versöhnung! Daß Anselm von der umfassenden Idee des Reiches Gottes ausgeht, bildet für die ganze Construktion seiner Theorie eine breite, biblische Basis, in der Ehre Gottes ist ein persönliches Princip gegeben, und das Reichsgesetz des göttlichen Willens verleiht dem Ganzen einen tiefen Ernst. Die Strafe tritt dem Sünder, welcher die gebührende Leistung Gott schuldig bleibt, als Ersatz für die damit Gott entzogene Ehre mit dem ganzen Nachdruck ihrer remuneratorischen Kraft entgegen; die Menschwerdung Gottes erscheint nicht als einer von vielen möglichen, sondern als der einzige Weg, um die Ehre Gottes in seinem Reiche vollkommen wiederherzustellen; im Leben Jesu selbst liegt das Gewicht auf der sittlichen That des Gehorsams, und dem Tode Jesu kommt nicht bloß relative, sondern absolute Nothwendigkeit für das Werk der Versöhnung zu — Alles sehr wesentliche Vorzüge des Anselm'schen Systems! Aber wir dürfen uns doch auch die wesentlichen Gebrechen desselben nicht verbergen.

Vornehmlich sind es zwei, die uns darin entgegentreten. Der erste Mangel ist, daß Anselm sein Princip der Ehre Gottes, wovon er ausgeht, nicht durchgehends festhält. Der persönliche Standpunkt schlägt bald in den sachlichen um, wenn er die Sünde, die hiemit auch nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt wird, darein setzt, daß der Mensch Gott nicht gebe, was er ihm schuldig ist, wenn er den Gehorsam Jesu im Tode, diesen von seinem übrigen Leben lostrennend, allein versöhnend sein läßt, weil er an sich sittlich nicht gefordert sei, während dieß dagegen von seinem übrigen Gehorsam nicht gelte, und wenn alsdann die Frucht des Todes Jesu wie ein äußerer Erwerb, darüber man willkürlich disponiren könne, den Menschen nicht nach innerer Nothwendigkeit, sondern nach Belieben zugewendet wird zur Vergebung der Sünden. Noch tiefer aber greift ein anderer Mangel. Mit der Ehre Gottes nämlich ist noch nicht das höchste Princip für das Verständniß der Versöhnung gegeben. Denn in der Ehre culminirt nur die Selbstheit der Persönlichkeit; die Selbstheit aber bildet bloß die Grundlage im Leben der Persönlichkeit, ihre Bestimmung hat sie dagegen in der Gemeinschaft, deren Wesen in der Liebe culminirt. Sonach darf nicht die Ehre, sondern muß die Liebe Gottes zum Princip der Versöhnung erhoben werden — obwohl also, daß seine Ehre darin gewahrt wird, wie ja die Liebe die Selbstheit nicht aufhebt, sondern vielmehr vollendet. Indem Anselm die Gerechtigkeit Gottes ausschließlich in den Dienst seiner Ehre stellt, geräth er in eine sehr formell und äußerlich juristische Behandlung von Sünde und Versöhnung, und geht so weit, daß er selbst die Menschwerdung Gottes nicht, was doch die heilige Schrift so klar und deutlich lehrt, aus dem liebenden Erbarmen Gottes, welcher die Menschen nicht will verloren gehen lassen, herleitet, sondern sie zur Herstellung der Ehre Gottes, und zwar zunächst in Rücksicht auf die durch den Fall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke, eintreten läßt. Erst in den Folgen der Genugthuung Christi, um derentwillen dem Menschen die Sünde vergeben wird, tritt aus dem Princip der Ehre Gottes seine Liebe hervor — eine Auffassung, welche einen Dualismus von Gerechtigkeit und Liebe zum Hintergrunde hat.

Diese Satisfaktionstheorie wurde vielfach bekämpft. Indem man nun aber mit Recht dagegen geltend gemacht, daß nicht in der Gerechtigkeit, sondern vielmehr in der Liebe Gottes die Ursache unserer Versöhnung

zu suchen sei, so lag die Gefahr des entgegengesetzten Abweges nahe, nämlich über der Betonung der göttlichen Liebe den heiligen Ernst der göttlichen Gerechtigkeit, wonach die Verletzung des göttlichen Rechtes eine Sühnung fordert, nicht genugsam zu würdigen. In dem Ausgleich der Liebe mit der Gerechtigkeit schwächte man diese zur bloßen Billigkeit ab, und leitete die Versöhnung durch den Gehorsam Christi nicht sowohl von einer sittlichen Nothwendigkeit der göttlichen Liebe her, als vielmehr von einer beliebigen Wahl ihrer Milde, wonach sie den Gehorsam Christi, obwohl demselben als dem Gehorsam eines Menschen ein bloß endlicher Werth zukomme, doch als Sühne für unsere Sünden gelten lassen und annehmen wolle [1]).

Es erhellt, wie auch diese Auffassung weder in Hinsicht der göttlichen Gerechtigkeit, noch der göttlichen Liebe genügen konnte. Zu einer richtigen Erkenntniß der Versöhnung war vielmehr nur auf dem Wege zu gelangen, daß man im Wesen der Liebe selbst das Gesetz aufsuchte, wonach sie in ihrer Offenbarung gegen die Sündenwelt die Rechte ihres heiligen Wesens wahrt und geltend macht. Und dieß ist auch nach zwei Seiten hin geschehen. Einerseits stellte man die Genugthuung Christi unter den Gesichtspunkt des Opfers und leitete den unendlichen Werth desselben und seine Kraft zur Genugthuung und Versöhnung aus der Liebe, nämlich aus dem unendlichen Drang ihrer Hingabe ab, worin sie sich selbst zum Opfer bringt [2]). Anderseits verfolgte man diese innere Nothwendigkeit ihrer Selbsthingabe bis dahin zurück, daß selbst, wenn der Sündenfall nicht als Scheidewand zwischen Gott und Mensch getreten wäre, Gott dennoch, um dem unendlichen Drange seiner Liebe zu genügen, unsere Natur angenommen hätte und Mensch geworden wäre, obgleich ohne den Weg des Fleisches durch Leiden und Tod wandeln zu müssen [3]). Den Schlüssel hiefür fand man in jener — schon die Lehre der Kirchenväter durchziehenden [4]), aber erst in der Mystik des Mittelalters zur bestimmteren Ausprägung gelangten [5]) — Anschauung, welche den Quell alles Segens und alles Heiles in der persönlichen Vereinigung Gottes mit der Mensch-

[1]) Duns Scotus. — [2]) Thomas Aquin. — [3]) Unter den Kirchenvätern Irenäus, Tertullian, Athanasius, unter den Scholastikern Albert der Große, Thomas Aquin, unter den Mystikern Richard von St. Viktor, Wessel u. s. f. — [4]) Irenäus, Athanasius, Gregor von Nazianz und von Nyssa. — [5]) Bernhard von Clairvaux, Tauler ꝛc.

heit und der Menschheit mit Gott erkennt. Leider aber blieb man hiebei meist in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses stehen; und nur Einzelne ließen von da aus zugleich einen erhellenden Blick auf die Rechtsseite des göttlichen Reiches fallen [1]).

Indem die Reformation in die Aufgabe eintrat, die Lehre der Kirche von der Versöhnung fortzubilden, sehen wir sie gleich im Anfang von einer gewissen Universalität der Anschauung vom Heile ausgehen. Dieß ist der Fall bei Luther, welcher die Versöhnung im engsten Zusammenhang mit dem ganzen Werke Christi auffaßte. Von der unaussprechlichen, grundlosen Liebe Gottes leitet er es ab, daß der Sohn Gottes durch Annahme unseres Fleisches an unsere Stelle getreten, und daß er Alles, was unser ist, die Sünde mit Allem, was zu ihr gehört und auf sie folgt, auf sich genommen habe, ja, daß er so der größte Sünder geworden sei. Hiemit habe er ein Opfer für unsere Sünde gebracht und dafür genug gethan, damit dadurch Gottes Zorn versöhnt werde und ein Abtrag geschehe. Aber in der Mitte des Werkes Christi steht ihm der Kampf mit dem Teufel. „Der Teufel greift Christum an mit der Sünde. Der Tyrann (die Sünde) meint aber nicht, daß er eine solche Person angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann es anders nicht sein noch werden, denn es muß in diesem Kampfe der grausame Tyrann, nämlich die Sünde, überwunden und erwürget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Der Teufel greift Jesum an mit dem Gesetz, das den Zorn Gottes in sich führt, mit der Hölle, deren Strafen er am Kreuze empfunden, und mit dem Tode, den er in Gethsemane innerlich in seiner Seele und am Kreuze äußerlich am Leibe geschmeckt hat. Aber der Teufel versieht sein Spiel und vergreift sich an der Person, die nicht konnte sterben und starb doch gleichwohl. Weil nun die Person lebendig ist und im Tode nicht kann bleiben, dringet sie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter sich und herrschet in einem ewigen, neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas mehr kann anhaben." So bildet die Grundanschauung Luther's der Kampf mit dem Teufel, in welchem uns Christus durch

---

1) Wessel.

Ueberwindung der Sünde die sittliche und durch Ueberwindung des Todes die physische Erlösung zu Wege gebracht, durch Ueberwindung des Gesetzes aber für uns auch in juridischer Hinsicht Frucht erwirkt hat zu unserer Versöhnung.

Die in dieser Weise durch Luther selbständig fortgebildete Lehre der späteren nachapostolischen Zeit, zu welcher ihn wie seine Individualität und innere Lebensführung, so sein geschichtlicher Beruf leitete, wurde nicht auch in der evangelischen Kirche die herrschende. Vielmehr nahm diese die Lehre der Scholastik wieder auf, indem die Hervorhebung des juridischen Standpunkts in der Rechtfertigung sie nöthigte, denselben auch in der Lehre von der Versöhnung geltend zu machen; doch führte sie ihn zugleich durch Verinnerlichung aus dem Wesen der göttlichen Liebe und Gnade zu neuen Stadien über. Nach Melanchthon sind Gnade und Gerechtigkeit gleichenweise wesentliche Eigenschaften Gottes. Indem nun die Gerechtigkeit die Strafe für die Sünde der Menschen fordert, und seine Barmherzigkeit die Schuld vergeben, die Strafe erlassen und das Leben schenken will, so hat der ewige Rathschluß Gottes eine Ausgleichung zwischen beiden Eigenschaften dadurch gegeben, daß Gott selbst Mensch wurde, um diese Genugthuung zu leisten in seinem unschuldigen Leiden und Sterben. Die Augsburger Confession bekennt, daß Christus nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle übrigen Sünden ein Opfer geworden sei, den Zorn Gottes zu versühnen, und daß durch ihn als Mittler der Vater versöhnt worden [1]). Und die Apologie nennt den Tod Christi das einzige Versöhnopfer in der Welt [2]). Einen Schritt über diese Auffassung Melanchthon's hinaus sehen wir die Concordienformel gehen. Sie sieht das Sühnende in dem Gehorsam Christi, welchen er, indem er für uns dem Gesetze sich unterworfen, von seiner Geburt an bis zu seinem Kreuzestode dem Vater für uns geleistet habe, und zwar sowohl in seinem aktiven Gehorsam, wodurch er dem Gesetze unsertwegen genug gethan, als in seinem passiven Gehorsam des Leidens und Sterbens. Dieser Gehorsam Christi ist die vollkommene Genugthuung und Sühnung für das Menschengeschlecht, wodurch der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit genug gethan worden, so daß uns, die wir um unserer Ungerechtigkeit

[1]) Augsb. Conf. 3. 20. — [2]) Apologie der Augsb. Confession 12.

willen die Verdammniß verdient hätten, derselbe zur Gerechtigkeit gerechnet wird [1]). In diesen Bestimmungen der Concordienformel zeigt sich bereits ein Streben, die Sühnung unserer Sünde nicht auf den Tod Jesu allein zu beziehen, sondern von seiner ganzen persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit abzuleiten, in welcher aktiver und passiver Gehorsam sich durchdringen und der Tod den besiegelnden Abschluß bildet. Die altkirchlichen Dogmatiker haben diesen Gesichtspunkt noch weiter verfolgt und auch nach anderen Seiten hin das Dogma noch fortgebildet. So hat Hutter den sehr wichtigen Versuch gemacht, den Zwiespalt zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dadurch auszugleichen, daß er die ewige Liebe, aus welcher er beide ableitete, als eine sittlich beschränkte darstellte, indem Gott von Ewigkeit die Welt nur liebte in seinem geliebten Sohne. In der von Christo geleisteten Genugthuung hat Gott wie seiner Gerechtigkeit, so seiner Liebe, er hat sich selbst genug gethan und so die Welt mit sich versöhnt. Und Quenstedt hat den Unterschied zwischen Genugthuung und Verdienst noch schärfer zu bestimmen gesucht, indem er in jene die negative, die das Unrecht aufhebende, in dieses die positive, die in das Wohlgefallen Gottes zurückführende Seite der göttlichen Gnade setzte, und jene als Ursache, dieses als Wirkung auffaßte, jene nur auf die Erniedrigung Christi, dieses zugleich auf seine Erhöhung bezog. Ebenso hat Quenstedt, welchem hierin die meisten altkirchlichen Dogmatiker folgten, das Verhältniß des aktiven und passiven Gehorsams dahin näher zu bestimmen gesucht, daß jener nothwendig gewesen, wenn dieser vor Gott gelten solle; jener aber habe darin bestanden, daß Jesus in seinem ganzen Wandel das Gesetz an unserer Statt erfüllt, dieser darin, daß er im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Gesetzes, den wir durch unsern Ungehorsam verdient hätten, freiwillig für uns auf sich genommen habe.

Hiedurch haben die Lehrbestimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine wesentliche Fortbildung erfahren. Jedoch kann solche direkte Uebertragung von irdisch-natürlichen Rechtsverhältnissen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befriedigen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweise in Jesu

[1] Concordienformel 3, 15. 22. 57.

ihr Ziel und ihre Schranken haben, sondern im Leben Gottes selbst auch ist ihre Einheit nachzuweisen, wogegen bei jener Darstellung die göttliche Liebe immer nicht sowohl in eigenen Schranken stehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgesetz, das der Gerechtigkeit gestellt erscheint. Die Folge davon aber ist, daß auch im Leben Jesu die wahre Einigung der Gegensätze nicht gefunden und im Werke der Versöhnung die Seite der Sühnung zurückgestellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem so für die juridische Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, steht sie selbst auch losgelöst von den übrigen da, indem diese für sie entweder nur die Vorbereitung bilden, wie solches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall ist, oder, wie bei der ethischen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegensatz zu dieser einseitigen Betonung der juridischen Seite des Heils wurden von einzelnen religiösen Richtungen in der Kirche andere Seiten, speziell die ethische in den Vordergrund gestellt, ja ausschließlich geltend gemacht. Dieß geschah besonders vom Socinianismus; und in seine Fußtapfen trat der Rationalismus, welcher die erlösende Thätigkeit Christi wie in seine Lehre, so in sein Vorbild im Thun und Leiden setzte.

Aber auch von gläubiger Seite erhob sich mannichfacher Widerspruch gegen die kirchliche Versöhnungslehre. Indem Gott Liebe sei, sagt Menken (nach Hasenkamp's Vorgang), dürfe in ihm nichts der Liebe Widersprechendes gedacht werden. Die Gerechtigkeit Gottes sei nichts anderes als die Unpartheilichkeit und das Wohlverhalten seiner Liebe, und Gott habe, ohne Strafen zu fordern, vielmehr durch Anstalten der Heiligkeit und Weisheit das sündige Menschengeschlecht von der Sünde und dem Tode erlöst. Jesus habe durch sein ganzes Leben den erbsündlichen Hang, der an sich keine Sünde sei, in sich überwunden, und indem er so in seiner Person die menschliche Natur vor Gott, Engeln und Teufeln unsündlich und herrlich darstellte, dem Menschengeschlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünden, Mittheilung des göttlichen Geistes und Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes erworben. Nicht Gott sei sonach mit dem Menschen, sondern der Mensch sei mit Gott versöhnt.

Die gleiche Tendenz verfolgte Schleiermacher auf anderem Wege.

Er geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseins (Unsündlichkeit) in Jesu, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm gewesen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlösende Thätigkeit Christi eine dem Sein Gottes in ihm entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubigen, so diese Seligkeit ein seliges Gesammtgefühl, indem das Aufgenommensein in seine Lebensgemeinschaft den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verschwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besitz der Seligkeit in dem Bewußtsein, daß Christus in uns der Mittelpunkt unseres Lebens ist. Für diese versöhnende Thätigkeit Christi haben jedoch sein Leiden und Tod nur sekundäre Bedeutung, insofern nämlich, als die Seligkeit Jesu nur dann in ihrer Vollkommenheit erscheinen konnte, wenn sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, das den Erlöser überall begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase treten mußte. Diese Ansicht Schleiermacher's hat den wesentlichen Vorzug, daß darin die Versöhnung nicht als etwas für sich Bezwecktes, sondern als die andere Seite zur Erlösung und als eine Wirkung des Seins Gottes in Christo aufgefaßt wird. Hiedurch wird zugleich der äußerlich juristische Charakter der Versöhnung überwunden und der Zwiespalt von Liebe und Gerechtigkeit im Wesen Gottes beseitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieser Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Versöhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menschen selbst gemacht wird, welcher sich urbildlich in Christo und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm sodann auch in uns vollzieht. Es handelt sich dabei nicht um ein Verhältniß des Menschen dem persönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwiespalt aufzuheben, sondern um einen inneren Zwiespalt zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtsein im Menschen, in welchen derselbe bei dem Durchgangspunkt der Entwicklung aus dem sinnlichen zum göttlichen Bewußtsein gerathen ist, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Christi, welche die Folge ist von der Mittheilung seiner Vollkommenheit. Diese Darstellung kann dem theistischen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten sind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert sie auch eine objektive

Versöhnung. Im Tode Jesu sieht sie ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, hervorgerufen, nicht aber durch den Eindruck seiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils selbst erweist sich Gottes Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darstellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menschheit unter der Herrschaft der Sünde.

Die Bestrebungen Schleiermacher's sind in neuerer Zeit noch mannichfach weiter verfolgt worden. Aber so sehr sie auch dazu beitrugen, die Wichtigkeit des Ethischen in dem göttlichen Heilswerke zu vollerer Anerkennung zu bringen, so leiden sie doch an dem Mangel, daß sie hingegen die Bedeutung der juridischen Seite in demselben nicht genugsam würdigen und über der Freiheit der göttlichen Liebe das ihr immanente Recht mit seinen wesentlichen Forderungen verkennen. Nicht in der Beseitigung des juridischen Moments beim Prozesse der Versöhnung wird die Aufgabe der Theologie zu suchen sein, da sowohl in der heil. Schrift als im Bewußtsein der Kirche, woraus jene juristischen Theologumena hervorgegangen, dasselbe klar begründet vorliegt, sondern darin besteht ihre Aufgabe, dieses juridische Moment seiner Aeußerlichkeit und Weltlichkeit entkleidend, eine höhere Einheit für den Gegensatz des Juridischen und Ethischen zu gewinnen, und aus ihr ebenso den Einklang, in welchem die ewige Liebe Gottes zur sündigen Menschheit mit der geschichtlichen Sühnungs- und Versöhnungsthat Christi steht, als den Nerv in der Person und dem Leben des Heilsvermittlers zu erweisen, woraus die versöhnende und erlösende Kraft seines Wirkens entspringt.

Diese höhere Einheit wird nun am entschiedensten geltend gemacht von der Mystik, welche, wie bereits früher, so auch seit der Reformation in ihrer inneren Fortentwicklung neben der Kirchenlehre hergegangen ist. Und die Mystik hätte insofern den förderlichsten Einfluß auf eine innere, tiefere Durchbildung der kirchlichen Versöhnungslehre ausüben können, wenn sie nicht theils in der von ihr eingenommenen Centralstellung sich gegen die übrigen Seiten des kirchlichen Bewußtseins großentheils abgeschlossen, theils sich zu sehr auf die subjektive Seite des Heils beschränkt und die Versöhnung, statt vorerst in Gott und in der Geschichte, vielmehr nur im Innern des Menschen gesucht hätte.

Am tiefsten, allseitigsten und bedeutsamsten unter den Vertretern der Mystik ist die Auffassung von Jakob Böhme. Erstlich spricht er den Grundgedanken der Mystik auf's Treffendste aus, wenn er sagt: „Es mußte nicht bloß die Selbstheit menschlicher Eigenschaft, d. h. der eigene Wille der Seele, in Feuersmacht zu leben, allhier sterben und im Bilde der Liebe verloren gehen, sondern es mußte sogar das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens sich einergeben, auf daß Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist sei Alles in Allem." Zugleich aber verbindet er mit dieser innerlich=ethischen Seite die geistlich=physische, mit dem Standpunkte der Mystik zugleich den der spezifischen Theosophie, wenn er anderwärts sagt: „Das menschliche Feuerleben steht im Blute und darin herrscht der Grimm Gottes. So mußte denn ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebeleben erboren war, in das zornige, menschliche Blut kommen, beide aber miteinander in den Grimm des Todes eingehen, und hiemit der Grimm Gottes im göttlichen Blute gelöscht werden." So tief uns aber jenes erstere Wort in das Centrum des Wesens der Versöhnung und dieses andere in die äußerste, gleichwohl für das Ganze höchst bedeutungsvolle Peripherie des Heils blicken läßt, so ist es dagegen ein Mangel bei J. Böhme, daß er vom Princip der göttlichen Liebe aus, zu welcher er Gottes Zorn nicht selten in ein fast dualistisches Verhältniß setzt, nicht auch der juridischen Beziehung, welche vornehmlich von der Kirche gepflegt worden, ihre volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ihr Ziel wird die Theologie, wie überhaupt, so speziell in unserer Lehre nur dann erreichen, wenn Mystik und Kirchenlehre, statt neben und wider einander, vielmehr für und miteinander ihre Wege gehen und sich mit ihren Anschauungen vereinigen und durchdringen, wie solches in den ersten Jahrhunderten der Fall gewesen ist und in Männern, wie Irenäus, Athanasius, Augustinus 2c. so edle Früchte für die Lehre und das Leben der Kirche getragen hat. Eben die Mystik besitzt in ihrer Grundlehre von der persönlichen Einigung von Gott und Mensch jenes höhere Einheitsprincip, von welchem aus nicht nur alle Seiten des Heils auf innerliche Weise sich zusammenschauen lassen, sondern speziell auch die juridische Seite

desselben, die Versöhnung von ihrer bisherigen relativen Aeußerlichkeit, Starrheit und Zwiespältigkeit befreit und in ihrer wahren Lebendigkeit, Innerlichkeit und Tiefe erkannt werden kann. Wirklich haben auch schon manche Theologen der Gegenwart sich diesem Einfluß geöffnet, und die von nicht Wenigen getheilte Ansicht, daß der Sohn Gottes auch ohne Sünde würde Mensch geworden sein (soweit sie nicht ein pantheistisches Gepräge trägt), darf als Frucht dieses Einflusses betrachtet werden. Speziell aber auch in der Lehre vom Opfer und von der Versöhnung läßt sich bereits eine Erweichung des kirchlichen Dogma und eine Verlebendigung und Verinnerlichung desselben durch den Geist einer gesunden Mystik erkennen [1]).

Versuchen wir es nun, das Wesen der Versöhnung im Sinne der heiligen Schrift und des allgemeinen kirchlichen Bewußtseins zu erkennen, so müssen wir davon ausgehen, daß in derselben zwei Principien sich begegnen und einheitlich zusammenwirken: Liebe und Recht. Denn die Sünde der Kreatur, welche das Unrecht ist, kann nicht mit Umgehung oder Verletzung des göttlichen Rechts, sondern nur auf dem Wege desselben aufgehoben werden. Die wirkliche Aufhebung des Unrechts der Sünde aber, die Zurückführung der schuldigen Kreatur in das Recht des Reiches Gottes, ihre Versöhnung mit Gott geht aus und wird bewirkt von der göttlichen Liebe. Wie verhalten sich nun und wie einigen sich Liebe und Recht in der Versöhnung? Dieß ist die Frage.

Darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß man diese Gegensätze nicht in zwei verschiedene Sphären des göttlichen Reiches verlegen dürfe, die Liebe in das Verhältniß Gottes zum Menschen, das Recht in sein Verhältniß zum Teufel — wie zum Theil von Seite der Kirchenväter geschehen ist. Denn nicht bloß Satan hat in der Verführung des Menschen ein Unrecht begangen, sondern ebenso auch der Mensch selbst, indem er sich durch Satan zu dem hat verführen lassen, was dem göttlichen Willen widerstreitet. Noch weniger aber hat sich Satan durch jene Verführung einen Rechtsanspruch vor Gott erworben, mit dem die Liebe Gottes gegen die Menschen in Conflikt geriethe. Vielmehr wie Gottes

---

[1]) Vergl. Tholuck über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament.

Liebe, so durchwaltet auch sein Recht gleicherweise alle Sphären seines Reiches. Das gegenseitige Verhältniß dieser beiden Principien ist deßhalb in Gott selbst aufzusuchen. Und da das Recht des göttlichen Reiches zum Analogon in Gott die Gerechtigkeit hat, so handelt es sich in der Versöhnung näher um das Verhältniß von Liebe und Gerechtigkeit im göttlichen Wesen.

Offenbar kann nun das Verhältniß beider zu einander nicht das des Widerspruches sein, welcher durch ein Drittes erst ausgeglichen werden müßte. Wenn auch im Leben Gottes Gegensätze bestehen und bestehen müssen, weil Gott ein lebendiger Gott ist, so dürfen dieselben aber doch nimmermehr einen Widerspruch in sich schließen. Und was könnte doch das Dritte sein, welches als Ausgleichung darüber stünde? Es muß bei aller Wirklichkeit des Unterschiedes und selbst des Gegensatzes von Liebe und Gerechtigkeit ein Verhältniß der Einheit zwischen beiden bestehen. Die Einheit darf aber nicht dadurch hergestellt werden wollen, daß man die Liebe der Gerechtigkeit subordinirt; denn das Princip der Menschwerdung Gottes ist nach dem Worte der Schrift nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe Gottes. Es bleibt mithin nur der andere Weg übrig, die Gerechtigkeit Gottes als immanentes Moment seiner Liebe zu erweisen und aus diesem Verhältniß das Wesen der Versöhnung zu verstehen. Zu diesem Zwecke müssen wir ausgehen von dem Wesen der Liebe, welche das Leben Gottes bildet und als Princip waltet in seinem Reiche.

Gottes Wesen ist Geist, und sein Leben ist Liebe. Was aber Gott ist, ist er in absoluter Weise. Gott ist absoluter Geist, Gott ist absolute Liebe.

Wenn Schleiermacher die göttliche Liebe darein setzt, daß sich das göttliche Wesen mittheile, so ist dieß im Allgemeinen zwar richtig, bedarf aber, um nicht falsch ausgedeutet zu werden, der Ergänzung und näheren Bestimmung. Es entspricht nämlich dieser Spontaneität im Wesen der Liebe zugleich eine Receptivität, mit der Mittheilung besteht in ihr zugleich Theilnahme. Und diese bildet für jene die Voraussetzung. Denn was bewegt mich, dem Anderen von dem Meinigen mitzutheilen, als weil ich seinen Mangel, sein Bedürfniß in mein Inneres aufgenommen und bei mir erwogen habe, weil ich Antheil an ihm nehme? Und nicht allein das Geschick des Anderen ist es, worauf sich das tiefste Theilnehmen bezieht,

das der Liebe eignet, sondern mehr als dieß, auch sein Wesen selbst und seine persönliche Eigenthümlichkeit. Aus dieser Vereinigung der Theilnahme mit der Mittheilung resp. Selbstmittheilung im Wesen der Liebe folgt aber, daß Liebe in Wahrheit nur von einem persönlichen Wesen ausgesagt werden könne. Ja im Grunde liegt solches bereits im Begriffe des Sich-Mittheilens. Denn sich wahrhaft mittheilen kann nur, wer sich selbst hat, sich selbst besitzt, seiner selbst und seines Eignen mächtig ist. Dieß findet bei bloßen Naturwesen nicht statt. Wohl besteht hier ein Gemeinschaftszug, welcher innerhalb der Natursphäre den Typus für wahre Liebe und die Naturgrundlage für die Liebe in ihrer eigentlichen Sphäre bildet. Aber Liebe im wahren Sinne ist ein Leben der Persönlichkeit, und, obwohl auf Grundlage der Nothwendigkeit, ein freies Leben. Auch bildet sie nicht bloß eine irgendwelche vereinzelte Seite im Leben der Persönlichkeit, sondern ihr innerstes, ihr Grundleben. Denn Gemeinschaft ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit, und Liebe die höchste Erscheinung im Leben der Gemeinschaft. Es ist mithin das „sich" in dem Sich-Mittheilen seinem vollen Sinne nach zu nehmen. Die Liebe theilt ja nicht bloß äußeren Besitz mit, sondern läßt den Anderen auch an dem eigenen inneren Erlebniß Theil haben: die eigene Gedanken- und Gemüthswelt erschließt sie dem Anderen, zieht ihn in den Kreis ihres Wollens und Strebens und läßt ihm die Segnungen ihrer individuellen Gaben und Kräfte zu Gute kommen. Doch selbst in dieser Mittheilung des inneren Lebens hat das „Sich-Mittheilen" noch nicht seinen völlig zutreffenden Ausdruck gefunden; vielmehr könnte diese Mittheilung des inneren Lebens, der Liebe schnurstracks zuwider, sogar in selbstsüchtigem Sinne geschehen. Sondern darin erst besteht das wahre Wesen der Liebe, daß das wirkliche Selbst der Persönlichkeit es ist, welches dem Anderen dargegeben wird, d. h. daß ich mein Ich nicht für mich, sondern für den Anderen, in und mit ihm haben will, und daß all mein Sein und Besitz für mich nur Werth hat, weil ich damit dem Anderen leben kann, daß ich deßhalb, was ich bin und habe, ihm zu Dienst stelle, um eben so sein Leben durch das meinige zu ergänzen und zu erfüllen, als das meinige hinwiederum in diesem Leben für den Anderen seine Ergänzung und Erfüllung, seinen Frieden und seine Seligkeit findet. Wir können demnach sagen: das Wesen der Liebe ist Selbsthingabe, und Theilnahme

und Mittheilung, beide das innere und äußere Leben umfassend, sind die wesentlichen Formen ihrer Lebensbethätigung. Offenbar aber muß sich die Liebe, als dieses Grundleben der Persönlichkeit, nun auch im innersten Mittelpunkte derselben vollziehen, mithin in jenem tiefsten Grunde des Innern, wo das freie Leben der eigentlichen Persönlichkeit in dem Schooße der eingebornen Natur, die ihre wesentliche Lebensgrundlage bildet, ruht, und deßhalb Persönlichkeit und Natur sich in unmittelbarer Weise berühren und durchdringen. Welch anderes Vermögen des menschlichen Geistes wäre dieß, als das Gemüth! Und weil die Liebe hier, in dem eigentlichsten Centrum des Menschen, wurzelt und wohnt, so erhellt, wie sie von da aus auch die übrigen Seiten des menschlichen Wesens und alle Kräfte des Geistes und Leibes in ihr Leben hereinzuziehen, mit demselben zu durchdringen und zu bestimmen, und so das gesammte Leben des Menschen zu beherrschen und für die Offenbarung und Entfaltung ihres Wesens in Dienst zu nehmen vermag.

Von diesen Bestimmungen über die subjective Seite im Wesen der Liebe fällt von selbst auch Licht auf das Objekt desselben, indem Gemeinschaft, deren höchste Lebensform die Liebe ist, nur zwischen Verwandten bestehen und nur zwischen solchen sich vollenden kann, bei welchen diese Verwandtschaft in innerlicher und allseitiger Weise stattfindet. Wie nur ein Ich wahrhaft lieben kann, so kann auch nur ein Ich wahrhaft geliebt werden. Denn nur ein Wesen, welches geistige Selbstmacht und die Kraft und Bestimmung zur Selbsthingabe besitzt, vermag diese von Anderen zu verstehen und zu erwiedern, ist mithin allein ein würdiger Gegenstand für die Selbsthingabe der Persönlichkeit. Doch erhellt nicht weniger, wie hiebei die Persönlichkeit nicht in abstrakter Weise von ihrer Natur, wodurch allein sie ein konkretes Dasein besitzt und ein wirkliches Leben zu führen vermag, getrennt werden kann, sondern wie die Theilnahme und Mittheilung, unter deren Formen die Liebe ihre Selbsthingabe vollzieht, indem sie dem Selbst des Anderen sich zuwendet, hiemit zugleich die gesammte Natur desselben und die allseitige Fülle seines Lebens und Wirkens in ihren Segensbereich hereinzieht.

Bei diesem vollkommenen Leben der Gemeinschaft aber, welches die Liebe ist und darstellt, dürfen die Stufen und Schranken nicht über-

sehen werden, welche in ihrem Wesen begründet sind — und zwar beides: in Bezug auf das fremde und das eigene Selbst.

Was jenes, das fremde Selbst, anlangt, so ergeben sich Stufen und Schranken daraus, daß die Liebe als Band zwischen persönlichen Wesen ein Band der Freiheit sein muß. Wahre persönliche Einigung kann nicht stattfinden ohne freie gegenseitige Anerkennung. Anerkannt und geehrt will sein im Anderen zunächst die Persönlichkeit seines Wesens, die ihn wahrer Gemeinschaft fähig und würdig macht, mit ihr aber zugleich die Individualität desselben, wodurch seine Persönlichkeit eben dieses wirkliche Ich wird, welches durch den Weltverkehr in die Gemeinschaft der übrigen gestellt ist. Insofern ist Achtung die Grundforderung in der Gemeinschaft persönlichen Lebens. Ohne Achtung keine wahre Liebe. Denn nur an ein solches Wesen, das ich als ebenbürtig erkenne, kann ich mein Selbst in Wahrheit hingeben. Die Achtung erhebt den Naturzug der Liebe zu einem freien sittlichen Leben. Und hiemit ist noch mehr gegeben: Achtung schließt zugleich Bewahrung des fremden Wesens in sich. Bei aller Selbstmittheilung, welche die Liebe übt, darf doch nie die Freiheit des Anderen verletzt, noch seine Selbständigkeit aufgehoben, es darf seinem Wesen kein fremdes Element aufgedrängt, noch die Eigenthümlichkeit seiner Natur unterdrückt werden. So bildet die Achtung als unumgängliche Vorstufe der Liebe zugleich deren nothwendige, nicht zu beseitigende Schranke — doch nicht eine Schranke, die von außen an sie heranträte und als fremde Macht ihre innere Bewegung und ihre Selbstoffenbarung einengte, sondern eine aus ihrem Wesen selbst entspringende, die nichts anderes ist als das innere Maß, welches sie in freier Nothwendigkeit so lange beobachtet, als sie aus lauterer Quelle fließt und wahre Ziele verfolgt.

Soll aber diese Schranke nicht zu einer Scheidewand werden, soll der Schritt von der Achtung zur Liebe wirklich geschehen, so bedarf es auch eines vermittelnden Momentes im Gemüthe. Dieses finden wir in dem eigenthümlichen Wesen der Theilnahme, welche für die Mittheilung der Liebe die Voraussetzung bildet. Es kann nämlich nicht genügen, nur an dem Geschick des Anderen Antheil zu nehmen, die Theilnahme muß auch seinem persönlichen Wesen selbst gelten. Wir nennen dieses Herübernehmen des persönlichen Seins und Lebens des Anderen in das eigene Ge=

müth: Glaube, Glaube in dem weiten Sinne, wie wir sagen, daß in einem sittlichen Gemeinleben Alles auf gegenseitigem Glauben und Vertrauen ruht. Und wie die Achtung selbst schon in einem Glauben gründet, in dem Glauben nämlich an den persönlichen Werth des Anderen, so bildet der Glaube an die innere Verwandtschaft des Anderen mit mir und an die Liebesstellung, die er sich frei zu mir gegeben hat, vollends die Brücke zur Liebe. Erst dadurch, daß ich an den Anderen glaube, daß ich glaube an die Ebenbürtigkeit seines Wesens, sowie an die Liebes-Empfänglichkeit, Liebes-Bedürftigkeit und Liebes-Kraft und- Fülle seines Innern, erst dadurch ist wahre, hingebende Selbstmittheilung möglich. Glaube bildet so die Vermittelung der Liebe, oder ist vielmehr die ihr selbst immanente Seite ihrer Receptivität.

Wie sich diese Stufen, Schranken und Vermittelungen im Leben der Liebe aus der Rücksicht auf das fremde Selbst, auf das Selbst dessen, dem die Liebe gilt, ergeben, so bestehen solche aber nicht weniger auch in dem eigenen Selbst. Denn die Persönlichkeit hat zwar ihre Bestimmung für die Gemeinschaft; die innere Grundlage ihres Lebens aber ist die Selbstheit, und diese darf mithin nicht verletzt werden, wenn nicht das persönliche Leben selbst leiden soll. Nur ein Selbst kann lieben. Und je wahrer dieses liebende Selbst seiner Personseite nach, und je reicher es seiner Naturseite nach ist, ein desto größerer Segen wird von der Liebe desselben auf Andere ausgehen — wie auch hinwiederum, je empfänglicher das geliebte Selbst für die Individualität des Liebenden ist und je selbständiger es sich in der Hinnahme der Liebe verhält, desto tiefer der Segen, welcher vom Liebenden ausgeht, in dem Geliebten haften kann. Bei aller Selbsthingabe, die in der Liebe sich vollzieht, darf sonach keine wesentliche Selbstaufgabe stattfinden, d. h. kein Sichverlieren an den Anderen. Würde doch jede Beeinträchtigung des eigenen Wesens in der Selbsthingabe zugleich einen Verlust für den Geliebten zur Folge haben. So sehr die Liebe auf äußeren Besitz verzichten und sich in ihrer Bethätigung nach außen um des Anderen willen beschränken mag (hierin eben bewährt sie ihre Kraft und Lauterkeit), so sehr muß sie hingegen Alles, was ihr Wesen selbst ausmacht, sowohl nach Seite ihres Natur- als Personlebens, festhalten und bewahren — wie wir die gleiche Schranke auch hinsichtlich

des Selbsts des Anderen nach seiner Person- und Naturseite erkannt haben.

Indem sich aber jene Stufen und diese Schranken der Liebe aus dem Wesen der Persönlichkeit selbst, aus dem unbedingten Werthe der Selbstheit und dem inneren Leben der Gemeinschaft ergeben, so erhellt, daß dieselben für die wahre Entfaltung der Liebe keine Hemmung noch Hinderniß bilden können. Zwar bedingen sie eine Allmählichkeit dieser Entfaltung, indem die höhere Achtung gegen den Anderen ein tieferes Sichfassen in der Liebe gegen ihn hervorruft und die innigere Theilnahme an ihm in Glauben und Mitgefühl zu einer hingebenderen Selbstmittheilung leitet. Aus solcher völligeren Vereinigung werden sodann neue Antriebe erwachsen, sich noch tiefer und inniger in sein Wesen und Leben zu versenken, und daraus wird wiederum eine völligere Liebeshingabe als Frucht hervorgehen. Aber eben auf diesem Wege allmählichen Wachsthums schreitet die Liebe um so sicherer ihrem Ziele entgegen. Und dieses ihr Ziel besteht darin, daß nichts im Leben des Andern sei, was sie nicht zu dem Ihrigen machte, und nichts im eigenen Leben, was sie dem Geliebten nicht zum Mitgenuß darböte. Eben hiemit aber wird das Leben für den Anderen zu einem Leben in dem Anderen. Und Liebender und Geliebter, obwohl persönlich und individuell unterschieden, werden vollkommen Eins in der innigsten und tiefsten, vom innersten Centrum ausgehenden und das gesammte Natur- und Personleben umfassenden Durchdringung, so daß die Liebe in Wahrheit sprechen kann: „ich in dir und du in mir."

Was wir hier von der Liebe an sich erkannt haben, muß auch auf Gott, der, weil seinem Wesen nach Geist, seinem Leben nach Liebe ist, Anwendung finden. Und zwar werden, da er als absoluter Geist absolute Liebe ist, alle jene im Wesen der Liebe nachgewiesenen Momente bei ihm in absoluter Weise bestehen, und sich so auch in seinem Reiche, speciell aber gegen die Menschheit, welche als seine Kreatur von ihm in unendlicher Abhängigkeit steht und als sein Ebenbild zu vollkommener Gemeinschaft mit ihm berufen ist, offenbaren müssen.

Vorerst gilt die Absolutheit von der Selbstheit Gottes, welche die wesentliche innere Schranke seines Liebelebens bildet. Dessen, daß er absoluter Geist und absolute Liebe ist, kann sich Gott bei aller Hingabe an

seine Creatur niemals begeben. Bei aller noch so tiefen Herablassung Gottes zur Menschheit wird das nie aufhören, daß die Menschheit alle Kraft ihres inneren und äußeren Bestandes ganz allein aus Gott schöpfe, sein Wille wird als ewiges Gesetz über ihrem Willen stehen, und er wird diese seine Auktorität ohne Wanken mit heiliger Energie geltend machen. Gott bleibt, mit Einem Worte, für die Menschheit unendliche Majestät, und sie selbst im Stande unbedingter Abhängigkeit. Wie wollte Gott auch sonst das Ziel, das er in seiner absoluten Liebe sich gesetzt hat, erreichen, daß er nämlich seine Kreatur der ganzen in ihm wohnenden Lebensfülle theilhaft mache!

Eben so absolut aber als die Bewahrung der Selbstheit Gottes in der Offenbarung seiner Liebe, ist auch ihre Selbsthingabe, beides nach Seite der Theilnahme und der Mittheilung. Es ist hier ein Unterschied zwischen der göttlichen und kreatürlichen Liebe wohl zu beachten. Die Liebeshingabe zwischen Geschöpf und Geschöpf hat sehr bestimmte Schranken ihrer Verwirklichung eben an der Geschöpflichkeit. So innig die menschliche Theilnahme werden mag, sie kann doch nie bis dahin fortschreiten, daß sie die Natur des Anderen sich aneigne, noch persönlich in das Leben desselben eintrete. Die Theilnahme verbleibt entweder in der bloßen Idealität, oder, so weit sie sich verwirklicht, muß sie sich auf den Kreis dessen beschränken, was des Anderen Eigenthum ist, ohne ein Moment seines Wesens selbst zu bilden. Deßgleichen die menschliche Selbstmittheilung, so aufrichtig sie gemeint sei und so sehr sie von dem eigenen wahren Selbst ausgehe, kann sich außer auf die äußeren Güter, doch bloß auf die Offenbarungen des eigenen Wesens beziehen, aber den Anderen der eigenen Natur selbst theilhaft zu machen, dazu vermag sie nicht sich zu erschwingen. Denn dem Geschöpfe fehlt die bedingende Macht sowohl über das eigene Wesen als über das des Anderen. Anders dagegen ist es bei Gott, dem Absoluten, dem Schöpfer und Herrn der Kreatur. Ist er doch der ewige Grund seines Wesens und behält ewiglich absolute Macht über dasselbe! Die Kreatur aber ist, was sie ist, durch Ihn, und besteht allein dadurch, daß Er sie trägt mit seinem Worte — in Ihm leben, weben und sind wir! Was hindert ihn da, mit seinem Wesen sich einzusenken in das der Kreatur, und in ihr, aus ihrem Bewußtsein heraus, ein Leben mit ihr zu führen? was hindert ihn, dieselbe gleicherweise in

die Theilhaftigkeit an seinem Leben und an seiner Natur zu erheben? Und, da nun Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht und hiemit zur vollkommenen Gemeinschaft mit sich geschaffen hat, wie kann die göttliche Liebe anders als gegen die Menschheit diesem tiefsten Drang, der in ihr wohnt, wirklich folgen und den Weg zum höchsten Ziele, das sie kennt, wirklich betreten? wie anders, als persönlich in die Natur der Menschheit sich einsenken, um uns der Kräfte ihrer Natur theilhaft zu machen? Die Menschwerdung Gottes und durch sie die Vergottung (nicht Gottwerdung) der Menschheit ist die mit unbedingter Nothwendigkeit sich ergebende Offenbarung Gottes als absoluten Geistes und absoluter Liebe.

Es ist aber in der centralen Stellung, die dem Menschen in der Welt zukommt, begründet, daß sich dieses vollkommene Leben der Gottesgemeinschaft nicht in ihm abschließe, sondern daß er dasselbe auf die übrigen Wesen, auf die unpersönliche Kreatur, als ihr Herr und Haupt, durch die Macht seines Geistes überleite und sie damit erfülle, und so die ganze Welt durch die Gottesfülle vollende in der Kraft der Liebe. Die Verwirklichung dieses Rathschlusses der göttlichen Liebe, wonach durch die Menschwerdung Gottes die Menschheit in die Vergottung erhoben und durch den Menschen die gesammte unpersönliche Kreatur nach ihrem Maße in das Leben der Gottesgemeinschaft aufgenommen wird, so daß der Geist Gottes die ganze Welt beherrscht und seine Liebe sie ganz durchdringt, sie bildet das Wesen des Reiches Gottes.

Da nun der Mensch diese Aufgabe in freier Weise zu lösen hat und Gott in seiner Selbsthingabe gleichfalls mit dem Menschen also handelt, so liegt am Tage, wie dieses Ziel nicht mit Einem Male, sondern nur allmählich, auf geschichtlichem Wege erreicht werden kann. Und die Beobachtung jener oben nachgewiesenen Stufen der Liebe und die Einhaltung ihrer wesentlichen Schranken ist es eben, wodurch dieser Entwicklung ihr Lauf vorgezeichnet ist. Nach den verschiedenen Seiten derselben aber thun sich die Eigenschaften kund, in denen die göttliche Liebe ihr Leben der Welt offenbart. Es liegt außer den Gränzen unseres Gegenstandes, zu zeigen, wie die göttliche Macht, Güte und Weisheit, aus der Tiefe des göttlichen Geistes durch die Kraft der Liebe entquellend, zur Entfaltung und Vollendung des Reiches Gottes zusammenwirken. Wohl aber müssen wir zum klaren Verständniß der Versöhnung näher auf zwei andere Eigen=

schaften Gottes eingehen, welche sich aus der Beobachtung jener Stufen und Schranken der Liebe ergeben.

Wir haben gesehen, daß die Liebe in ihrer Hingabe ihr Wesen und ihr wesentliches Leben nicht aufgeben dürfe. Nun ist es eine wesentliche Seite im Begriffe des absoluten Geistes, worin Gottes Liebeleben gründet, daß die freie Wirklichkeit seines Wesens im reinen Einklang steht mit der Idee desselben, und daß in diese Einheit eben so der Gegensatz des Natur- und Personlebens als im letzteren wieder der der Persönlichkeit immanente Gegensatz der Selbstheit und Gemeinschaft mit aufgenommen ist, von welch letzteren diese für jene das Ziel, jene für diese die Grundlage im Innern der Persönlichkeit bildet. Und die Liebe eben ist es, welche diese Gegensätze in jene Einheit einführt und darin erhält. Aus dieser inneren Harmonie geht alles Walten und Wirken Gottes hervor. Indem nun aber Gott dieselbe auch der Kreatur gegenüber und speciell in Bezug auf die freie Bethätigung der persönlichen Kreatur festhält und geltend macht, offenbart er sich als der Heilige. Die Heiligkeit ist die wesentliche innere Schranke der Liebe Gottes zur Kreatur: die göttliche Liebe ist, weil sie eine wahre ist, wesentlich eine heilige. Ihre Theilnahme, so sehr sie dem Menschen bis in die tiefsten Tiefen seines irdischen Daseins nachgeht, findet ihre Gränze an jedem Widerspruche, der sich in der Menschheit gegen das reine Wesen der Liebe erhebt. Und alle ihre Selbstmittheilung hat keinen anderen Zweck, als den Menschen in das Miterlebniß ihrer vollen Harmonie einzuführen. Würde doch auch ihre Selbsthingabe an die Menschheit von dem Moment an aufhören, segenbringend zu sein, wo sich Gott der inneren Harmonie seines Wesens um der Menschen willen begeben wollte! Eben nur innerhalb dieser heiligen Schranken bleibt die göttliche Liebe wahrhaft Liebe. Vollends aber ist die Heiligkeit in ihrer Offenbarung gefordert durch die absolute Herrscherstellung, welche Gott der Menschheit gegenüber einnimmt. Die göttliche Liebe muß ihre Heiligkeit im Reiche Gottes mit solcher unbedingten Auktorität geltend machen, daß auch die geringste Regung creatürlicher Freiheit ihr Leben über sich als normgebendes Urbild fühlt, und keine Abweichung davon eintreten kann, wogegen sich nicht ihr Widerspruch mit ganzer Energie erhübe.

Ferner haben wir erkannt, daß nicht allein das Selbst des Liebenden, sondern auch das Selbst des Geliebten eine Schranke bildet für die

Bethätigung der Liebe; dasselbe will durchaus geachtet und bewahrt sein seiner Person- und Naturseite nach. Indem die Liebe sich hingebend mittheilt, kann sie es nur in dem Maße, als der Geliebte theils überhaupt für sie Empfänglichkeit besitzt, theils sich in freier Weise ihr öffnet und für sie empfänglich macht. Insofern nun diese Empfänglichkeit Wirkung freier Selbstbestimmung ist, wird sie zur Würdigkeit, und ihre Frucht wird zum Verdienst. Indem die Liebe aber, diese freie Selbstbestimmung anerkennend, sich nach dem Maße und der Weise derselben gleichfalls mit freiem, klaren Sinne in ihrer Selbstmittheilung beschränkt, wird sie zur Vergeltung. So entsteht durch die Entfaltung des Personlebens im Verkehr der Liebe ein neues Verhältniß, das des Rechts. Das Recht ist jedem Leben persönlicher Gemeinschaft immanent. Nur bleibt es, so lange die Liebe erst bloß ihr unmittelbares Dasein im Gemüthe hat, als solches, als Recht latent. Je mehr die Liebe aber in die Sphäre des vermittelten Lebens hervortritt, je bestimmter der Zug des Gemüthes zum klar erkennenden Willen wird, desto deutlicher erhebt sich aus der Tiefe des Inneren das im Geiste des Menschen eingeboren ruhende, seiner Freiheit zur Richtschnur dienende Gesetz Gottes, um im Gewissen als Recht erfahren und erkannt zu werden. Indem sich hiemit die Rechtsseite der Liebe offen herauskehrt, nimmt ihre Bethätigung die Form der Gerechtigkeit an. So sehr ist die Gerechtigkeit nicht etwas neben der Liebe Hergehendes oder gar ihr Widerstreitendes, sondern vielmehr eine wesentliche Seite und Aeußerung derselben. Die Liebe ist immer gerecht (wie sie immer heilig ist), und sie würde von dem Moment an, wo sie von der Gerechtigkeit wiche, aufhören, wahre Liebe zu sein. Gerecht aber ist sie darin, daß sie sich in ihrer Selbstmittheilung jederzeit in dem Maße beschränkt, als der Andere sich für sie empfänglich und hiemit, indem dieß seine freie That ist, ihrer würdig gemacht hat, darin, daß sie sich also Jedem darstellt, wie allein er sie verstehen und tragen kann, daß sie Jedem gibt, was ihm gebührt[1]).

Es sind aber zum Verständniß der göttlichen Gerechtigkeit die verschiedenen Weisen und Stufen im Leben der Gemeinschaft und Liebe wohl zu unterscheiden, indem hiedurch zugleich verschiedene Weisen und Stufen

---

[1]) Ps. 145, 17. 51, 6. Röm. 3, 4.

des Rechtes bedingt sind. Schon das Leben in der Gemeinschaft an sich begründet ein Recht. Das Kind hat ein Recht an das Erbe der Eltern vermöge der Bande des Blutes, wodurch es mit denselben verbunden ist. Und so hat der Mensch auf Grund der Gottesebenbildlichkeit, welche er seinem Wesen nach an sich trägt, von Natur ein Recht an und über die Welt, die ihm für seine Entwicklung zum Reiche Gottes als Mittel und Stätte dienen soll. Wie aber so das Leben der Gemeinschaft auf rein objektivem Wege ein homogenes Recht mit sich bringt, und dieses sich je nach dem Charakter des Gemeinlebens verschieden gestaltet, so entspringt aus der Stellung, welche sich der Einzelne zu den Ordnungen des Gemeinlebens aus eigener freier Selbstbestimmung gibt, eine subjektive, freie Seite des Rechtes; und auch diese ist wieder sehr verschieden je nach der Stufe der Gemeinschaft, die er betreten. Als erste Stufe im inneren Leben der Gemeinschaft haben wir die Achtung erkannt. Das Wesen der Achtung aber besteht darin, daß ich den Anderen als die Persönlichkeit und Individualität, die er ist, anerkenne und mich ihm mit meinem Innern in dem Maße hingebe, als er vermöge der freien Ausbildung seiner Persönlichkeit und Individualität, d. h. vermöge seiner Gesinnung und seines Charakters einerseits und seiner Begabung und Tüchtigkeit andererseits solches in Anspruch nehmen kann. Es besteht also auch hier bereits ein Band innerer persönlicher Gemeinschaft; denn die Beiden stehen nicht getrennt außer, geschweige wider einander; doch aber ist die Vereinigung noch keine vollkommene, es ist das Nebeneinander noch nicht zu einem freien, wahren Für- und Ineinander geworden, sondern Jeder hält sich dabei unabhängig vom Anderen in seiner Sphäre und bewahrt ihm gegenüber sein Fürsichsein. Dem entspricht nun auch das Recht auf der Stufe der Achtung. Auf dieser Stufe der Gemeinschaft wird Jeder als Ich für sich, in seiner persönlichen Selbständigkeit genommen und ihm im Namen des Gemeinlebens zugetheilt, was ihm gebührt. Immerhin zwar wird er eben hiemit zugleich als Glied des Ganzen behandelt und ihm an den specifischen Gütern desselben Antheil gegeben. Und dieß ist beides, Ehre und Segen für ihn. Aber das Ganze geht nicht selbst auch in die Gemeinschaft seines Lebens ein, sondern bleibt ihm richterlich gegenüber stehen, ihm aus dem Gesammtgut zutheilend, was er nach seiner Stellung und freien Thätigkeit darin verdient. Weiter geht die Theil-

nahme und Mittheilung nicht; und mehr kann auch der Einzelne auf dieser Stufe des Gemeinlebens für sich nicht ansprechen. Ein anderes Recht dagegen entsteht auf der zweiten, höheren Stufe, im wahren Leben der Gemeinschaft, ein anderes ist das Recht der Liebe. Nicht, daß hier jenes der Achtung aufgehoben würde. Tilgt doch die Liebe die Achtung nicht. Aber die Liebe begnügt sich nicht, in ihrer Hingabe dem Anderen nur die Anerkennung seines persönlichen Werthes zu bezeugen, sondern sie lebt sich mit dem Innersten ihres Wesens in das Ich des Anderen ein, an Allem, was ihm eignet, Antheil nehmend und, was sie selbst zu eigen hat, ihm zu Genuß und Dienst darbietend. Dem entspricht nun auch das Recht, das in dem Kreise der Liebe waltet. Das Grundrecht der Liebe ist Gegenliebe. Und der Rechtsgrundsatz der Liebe heißt: „was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein." Nach dem Rechte der Liebe steht der Einzelne mit dem, was ihm nach seiner Empfänglichkeit und seinem Verdienste zu Theil wird, nicht für sich und allein, sondern die Liebe macht Alles gemeinsam, der Eine tritt ein für den Anderen und der Einzelbesitz wird zum Gemeingut. So ist es ein Vorrecht des Freundes, zu fordern, daß der Freund ihm seinen Kummer entdecke, damit er denselben mit ihm tragen möge. Und der Freund kann vom Freunde Hülfe heischen in seinen Nöthen; dieser aber wird darin nicht bloße Pflicht erkennen, sondern ein Recht, das er an Andere abzutreten nicht gewillt ist. Freilich ist dieß kein Recht, welches durch äußere Ordnung festgestellt und durchzusetzen wäre, vielmehr ruht es auf dem Grunde der Freiheit. Auch bleibt es Jenen dunkel und verborgen, welche in dieser Sphäre der Liebe nicht stehen und leben. Aber seine Nothwendigkeit ist darum doch keine geringere, und seine Wirklichkeit wird in seliger Weise erfahren.

Diese Entfaltungsstufen des Rechts lassen sich aber nicht bloß im Einzelleben erkennen, sondern sie stehen selbst ausgeprägt in den verschiedenen Formen des Gemeinlebens vor uns. Werfen wir zum Verständniß des Rechtes, welches in der Versöhnung Gottes waltet, einen kurzen Blick auf dieselben.

In der Familie steht das Gemeinleben noch auf der Stufe des Naturlebens. Was die Glieder derselben mit einander verbindet, ist ein Naturband, und so ist auch die Familienliebe zunächst bloße Naturliebe,

obwohl sie sich auf diesem Naturgrunde in's Personleben erheben und zugleich den Charakter der Freiheit annehmen kann und soll. Das Gleiche gilt vom Rechte, das im Kreise der Familie waltet. Es ist zunächst ein natürliches Recht, wenn die Kinder am Besitz der Eltern Theil erhalten, wenn sie auf Pflege und Erziehung der Eltern Anspruch haben u. s. f. Aber je weiter die geistige Entwicklung der Kinder gediehen, je freier und inniger das Band der Liebe mit den Eltern geworden, desto mehr verinnerlicht sich auch ihr Anspruch in der Familie und erweitert sich zum Antheil an den geistigen Gütern, Interessen und Lebenszielen der Eltern. Doch tritt weder jenes natürliche noch dieses freie Recht, so sehr es ein wahres Recht ist, in der Form des eigenthümlichen strengen Rechtes auf, weil das Gemeinleben hier noch auf dem bloßen Grunde der Natur steht und als subjektives Princip darin erst noch die Naturliebe waltet.

Anders ist es auf der zweiten Stufe des Gemeinlebens, im Staate. Hier hat sich das Leben der Liebe aus der Sphäre der Natur in die des freien Personlebens erhoben. Im Staate stehen sich Person und Person frei als solche gegenüber. Aber innerhalb dieser Sphäre ist die Liebe auf der ersten Stufe ihrer persönlichen Entwicklung stehen geblieben, auf der Stufe der Achtung. Im Staate hat Jeder dem Anderen nur das zu geben, was ihm nach seiner Stellung im Ganzen und nach seinem persönlichen Werthe zukommt. Bezeugung der Achtung fordert der Staat, Liebe kann er nicht fordern. Hiedurch ist die Art des Rechts im Staate bedingt. Der Rechtsanspruch geht auf gegenseitige Bewahrung der Persönlichkeit und Individualität sammt den damit verknüpften Gütern. Und Jeder steht mit diesem Anspruche für sich und auf sich selbst gestellt, dem Anderen gegenüber. So hat das staatliche Recht zu seiner Voraussetzung, wenn auch die Mitgliedschaft am Gemeinleben, doch innerhalb desselben ein Verhältniß relativen Getrenntseins und der gegen einander abgeschlossenen Selbständigkeit von Person und Person. Das Recht des Staates ist kein Liebes=, es ist bloßes Achtungsrecht.

Jenes kommt zu seiner Verwirklichung erst im Reiche Gottes, sowie hiedurch in der Kirche, welche die Eingliederung des Reiches Gottes in dieses Weltleben ist. Im Reiche Gottes herrscht jenes reine, von uns oben beschriebene Leben der Liebe, nämlich vollkommene Selbsthingabe in

gegenseitiger Theilnahme und Mittheilung. Hiedurch bestimmt sich die Weise des darin waltenden Rechtes. Im Reiche Gottes ist Alles gemeinsam. Der Quell wie aller Güter so auch allen Rechts in demselben ist Gott selbst, das Haupt seines Reiches. Aber nichts betrachtet er als ein ihm ausschließlich gehöriges Gut, sondern es soll uns Alles zu Theil werden, was sein ist — gleich wie hinwiederum er selbst, das Haupt, seine Glieder nicht für sich stehen läßt, sondern in ihr Leben eintretend, zugleich für sie eintritt und mit ihnen theilt, was ihnen zukommt und eignet. So besteht im Reiche Gottes zwischen Haupt und Gliedern die vollste Gegenseitigkeit des Lebens und Erlebens, obwohl in der durch diesen Gegensatz bedingten unterschiedlichen Weise. Und dasselbe Gesetz gilt für die gegenseitige Beziehung unter den Gliedern selbst. Auch hier waltet nicht das Recht der bloßen Achtung, wonach Jeder in seinem Besitz und Genuß gesondert neben dem Anderen steht, sondern das Recht der Liebe, wonach für Alle der vollkommenste Austausch im Geben und Nehmen stattfindet, jener freien ächten Liebe, von welcher der Apostel sagt: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit [1]."

Dieß ist das specifische Recht des Reiches Gottes. Doch sind hiedurch für seine Sphäre jene Vorstufen des Rechts keineswegs aufgehoben, sondern es verbleibt auch ihnen noch ihre bestimmte Stelle im Gesammtleben desselben. So sind wir durch die Erschaffung nach dem Bilde Gottes von Natur bereits zur Kindschaft Gottes angelegt und tragen das Anrecht auf Erlangung derselben, wiewohl es durch die Sünde gänzlich in Latenz zurückgedrängt worden, von Natur in uns; aber freilich hängt es von der freien persönlichen Entwicklung des Einzelnen, die ihr Princip im menschgewordenen Gottessohne hat, ab, ob dieses Recht bei ihm in jener Latenz verbleibe oder in die Wirklichkeit und Offenbarkeit trete. Es bildet dieses geistliche Naturrecht, wie man es nennen könnte, die Grundlage für alle Entfaltung des persönlichen Rechts im Reiche Gottes. Und nicht weniger besteht auch ein geistliches Achtungsrecht in demselben und währt darin fort. Denn Alles darin wird gerichtet nach dem absoluten

[1]) 1 Cor. 12, 26.

Maßstab des Willens und Lebens Gottes, und Niemand kann Theil gewinnen an den Gütern des göttlichen Reiches außer auf Grund seiner Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes und der freien Empfänglichkeit für sein Leben. Dieß Recht wird auch mit solcher Consequenz und Energie vollzogen, daß, die vom Rechte Gottes gewichen sind und in ihrem Unrecht verbleiben, die Auktorität des göttlichen Rechtes erfahren müssen bis zur gänzlichen Verstoßung vom Angesichte Gottes. Aber daß sich das göttliche Recht ausschließlich auf der Stufe der Achtung offenbare, gehört den bloßen Uebergangsstufen in der Entwicklung des Reiches Gottes an und gilt nur denen, welche frei im Stande des Widerspruchs gegen Gott verharren. Hingegen wo das Reich Gottes sein Wesen rein zur Entfaltung bringen kann, da sind jene bloßen Vorstufen geistlichen Rechtes in die höchste Stufe desselben, in das wahre Liebesrecht als immanente Momente desselben aufgenommen und hiemit nicht allein von ihrer Einseitigkeit befreit, sondern zugleich von diesem wahren, ewigen Rechte des Reiches Gottes in unendlicher, vollkommener Weise durchdrungen.

Aus dieser Darlegung erhellt, wie sehr es ein Abweg ist, die Form unseres staatlichen Rechtes unmittelbar auf das Rechtsleben des Reiches Gottes und speciell auf die Lehre von der Versöhnung zu übertragen. Nothwendig wird hiemit auch die Aeußerlichkeit und Starrheit, welche dem staatlichen Rechte anklebt, und wonach, wie die Erfahrung lehrt [1]), das Recht selbst zum Unrecht werden kann, in die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, Strafe, Genugthuung und Versöhnung hineingetragen. Zwar kehren alle Rechtsbeziehungen, die wir im Staatsleben ausgeprägt finden, auch im Reiche Gottes wieder. Und es ist der entgegengesetzte Abweg, von einem Rechte und Rechtsverhalten im Reiche Gottes überhaupt nichts wissen zu wollen, sondern dasselbe in die sittliche Entwicklung der Menschheit, sowie die Lehre von der Versöhnung in die Lehre von der Heiligung aufgehen zu lassen. Nein, es besteht auch im Reiche Gottes ein Recht. Dieß sagt Jedem schon sein Gewissen, welches nicht bloß der Sünde gegenüber sich offenbart, sondern einen unvergänglichen Theil unseres persönlichen Wesens selbst ausmacht und in demselben uns ewiglich Zeugniß gibt von dem Rechte Gottes, das über uns waltet. Man macht mit der Persönlichkeit Gottes nicht wahren

[1]) Summum jus summa injuria.

Ernst, wenn man meint, die juridische Seite in der Oekonomie des göttlichen Reiches läugnen zu müssen. Aber freilich das Recht des Reiches Gottes ist nicht das bloße Achtungsrecht des Staates, welches den Einzelnen in seiner bloßen Selbstheit nimmt und behandelt; vielmehr sind die geistlichen Rechtsbegriffe von diesem Charakter der selbstischen Isolirung zu befreien. Das Recht des Reiches Gottes ist das Recht der Liebe, der wahren, geistlichen Liebe, welche die Unterschiedenheit nur will in der Einheit, die Selbstheit in der Gemeinschaft, die kreatürliche Persönlichkeit in der Gottes-Vereinigung und Durchdringung. Und wenn wir deßhalb auch zum Verständniß der Offenbarung des göttlichen Reiches die Formen und Gesetze unseres irdisch-menschlichen Rechtes, welche durch das Princip der gegenseitigen Achtung bedingt sind, auf das göttliche Recht übertragen, müssen wir sie dabei zugleich in's Licht der Liebe stellen und aus ihrem Leben geistlich bestimmen. Weit entfernt mithin, daß wir im Reiche Gottes nicht mehr von Recht, sondern allein nur von Sittlichkeit reden dürften, ist vielmehr zu sagen: eben hier erst kommt das wahre Recht zu seiner Verwirklichung und Offenbarung.

Wir haben hiemit die Idee des Reiches Gottes und des darin waltenden Rechtes an sich ausgesprochen. Aber es ist nun weiter unsere Aufgabe, von diesen Principien die Anwendung zu machen auf die wirkliche Geschichte der Menschheit. Mit der Bestimmung für sein Reich hatte Gott dem Menschen auch die entsprechende Anlage und Kraft dafür anerschaffen. Und wenn der Mensch im Gehorsam der Liebe gegen den Willen Gottes geblieben wäre, so würde auch jenes Liebesrecht des göttlichen Reiches in wachsender Entfaltung und in der Einheit seiner Momente verblieben sein, bis das Ziel erreicht worden und die Menschheit sich aus der anfänglichen natürlichen Einheit mit Gott zur freien, alle Momente ihres Lebens geistlich bestimmenden Einheit mit Gott vollendet hätte. Aber die Sünde hat diese ruhige Entwicklung des göttlichen Liebelebens und seines Rechtes gestört und in eine andere Bahn gelenkt, ohne jedoch das Wesen der göttlichen Liebe selbst ändern noch ihr Ziel verrücken zu können. Nur der Weg ihrer Offenbarung ist ein anderer geworden. Die Sünde hat den Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott gerissen. Gelöst ist das Band der Achtung, d. i. der unbedingten Ehrfurcht und Unterthänigkeit gegen Gott, nachdem er in freventlichem

Leichtsinn das Gebot seines Schöpfers und Herrn übertreten. Und gelöst ist das Band der Liebe, der auf kindlichem Glauben ruhenden Hingabe an Gott; denn dem Worte der Versuchung mehr glaubend als dem Worte Gottes, hat er sein Herz an die Kreatur hingegeben und doch hiemit sein Selbst nicht, wie er vermeinte und in der Gottesgemeinschaft es wirklich der Fall gewesen wäre, gefunden, sondern verloren. Von selbst ist aber hiemit eine Störung der im göttlichen Reiche waltenden Lebensordnung, eine Verletzung des göttlichen Rechtes eingetreten. Denn Gottes Wille ist das Gesetz für die persönliche Kreatur, und seine Liebe das Lebensband, das Alle zu geistlicher Einheit umschlingen soll.

Wie verhält sich nun die göttliche Liebe zu dieser Loslösung des Menschen aus der Gemeinschaft Gottes? wie stellt Gott das Recht der Liebe in seinem Reiche wieder her?

Gott kann als absolute Liebe, die er ist, nicht seinerseits gleichfalls die Gemeinschaft mit dem Menschen aufgeben; denn der Mensch ist ja von ihm nach seinem Bilde geschaffen, und die Liebes- und Lebenseinheit mit der Menschheit ist das Ziel seiner Schöpfung. Hiedurch ist ein Kindes-Verhältniß von naturhafter Art begründet, zu dessen Auflösung die göttliche Liebe nur dann schreiten könnte, wenn der sündliche Widerspruch des Menschen von so absoluter Art wäre, daß er eine Wiederanknüpfung des Bandes der Gemeinschaft von Seite Gottes unmöglich machte. Allein so tief auch der Riß ist, welchen die Sünde zwischen Mensch und Gott gemacht hat, so ist er doch kein unheilbarer. Er hat sein typisches Abbild nicht in der frevelhaften Auflehnung gegen Jehovah, welcher als Strafe die Ausstoßung und Austilgung aus seinem Volke folgt, sondern in der Uebertretung göttlicher Gebote, wofür von Gott selbst Wege der Sühnung in seinem Volke geordnet sind [1]). Hat auch das Herz des Menschen in der Sünde sich von Gott gewendet, so doch nicht wider ihn. Und so kann auch das Herz Gottes nicht anders als das Band der Liebe mit seinem abgewichenen Kinde noch festhalten. Aber freilich ist diese Selbsthingabe Gottes an die sündige Menschheit hinwiederum an bestimmte innere Schranken gebunden, die im Wesen der Liebe selbst gründen, und ohne deren Einhaltung die göttliche Liebe selbst aufhören würde, wahre

---

[1]) Vergl. S. 93.

Liebe gegen den Menschen zu sein. Speziell darf sie hiebei weder ihr eigenes Selbst noch das des Menschen beeinträchtigen und verletzen; denn Liebe ist persönliche Gemeinschaft, in der Persönlichkeit aber bildet die Selbstheit die wesentliche innere Grundlage des Lebens. Mit andern Worten: die göttliche Liebe muß sich auf ihrem Wege halten in den Schranken der Heiligkeit und Gerechtigkeit; der Weisheit Aufgabe aber ist es, sie eben auf diesem Wege der Selbstbeschränkung zum Ziele zu leiten. Die göttliche Liebe kann die Sünde weder ignoriren noch unmittelbar aufheben, jenes nicht, denn die Sünde ist der gerade Widerspruch wider ihr Wesen, und dieses nicht, denn sie ist eine freie That der Persönlichkeit, und mit der Aufhebung der Freiheit würde die Basis alles Liebesverkehrs vernichtet. Gott fährt vielmehr fort, auch nach dem Sündenfalle die Gemeinschaft mit dem Menschen festzuhalten, jedoch in dem Maße und in der Weise, als die Sünde sie möglich macht und fordert.

Indem die göttliche Liebe nun dem Eindruck der Sünde sich öffnet, so ist das Erste, daß sie den Widerspruch derselben in ihrem heiligen Wesen inne wird, sowie die Hemmung ihres Strebens, die Menschheit zum Mitgenusse ihrer Seligkeit zu führen. Und das Innewerden dieses Widerspruchs und dieser Hemmung erregt ihr Schmerz in der Tiefe ihres Gemüthes. Heiliger Schmerz ist die erste Regung, welche die Sünde im Herzen Gottes hervorruft. Aber in dieser bloß leidenden Stellung kann die göttliche Liebe nicht verbleiben, da vom Geiste — und die Liebe ist das wesentliche Leben des Geistes — Kraft und Wirksamkeit nicht zu trennen ist, der Drang ihres Innern vielmehr Selbstmittheilung fordert. Womit aber kann sie nun dem Menschen sich mittheilen? womit anders, als mit dem heiligen Schmerz ihres Gemüthes über die Sünde! Dieser aktiv gewordene Liebesschmerz Gottes über die Sünde ist der Zorn Gottes. Der Zorn Gottes ist Reaktion der heiligen Selbstheit der göttlichen Liebe gegen die kreatürliche Selbstsucht in der Sünde, und zwar eine Reaktion von um so tieferer Berechtigung und um so gewaltigerer Energie, als das Selbst der göttlichen Liebe dem kreatürlichen Selbst mit der absoluten Auktorität schöpferischer Majestät gegenübersteht. Doch ist es das Selbst der Liebe, wovon der Zorn ausgeht, jener Liebe, die ihre Ehre nicht für sich sucht, sondern in der Seligkeit der Kreatur. Diese Liebesreaktion des göttlichen Zornes gegen die Sünde offenbart und er-

gießt sich nun über das gesammte Wesen des Menschen, und dieser über die Welt ausgesprochene, über sie ausgegossene Zorn Gottes ist der Fluch, welcher der Sünde folgt. Zunächst erfährt ihn der Mensch in seiner Persönlichkeit selbst, welche nun, gleichwie sie sich von Gott geschieden hat, auch von ihm sich geschieden fühlen muß. Und das Gesetz, welches dem Menschen mit der Auktorität der heiligen Majestät Gottes den Widerspruch des göttlichen Willens gegen seine sündliche Wirklichkeit vorhält, ist das Mittel, um ihn Gottes Zorn in seinem Gewissen erfahren zu lassen. Aber von der Persönlichkeit aus geht die Offenbarung des göttlichen Zorns vermöge der Solidarität von Persönlichkeit und Natur nothwendig auch auf diese über. Und ist die göttliche Liebe für die Natur, sowohl die menschliche als die äußere, der Quell des Segens und Lebens, so muß die Scheidung des Menschen von Gott in der Natur das Uebel wirken und den Tod[1]). Empfunden aber wird vom Menschen, welcher auf die Harmonie mit und in der Natur angelegt ist, die Todesmacht derselben als Leiden. Doch ist die Herrschaft des Fluches im Natur- und Personleben zugleich eine Gewähr für den Menschen, daß die göttliche Liebe ihn in Wirklichkeit nicht verlassen habe, da sie sich eben hierin, ob auch mit ihrem Widerspruch, ihm mittheilt; und das Leiden ist der heilige Weg, auf welchem Gott die Kreatur aus ihrer Geschiedenheit von ihm zur Einheit mit sich wieder zurückleitet.

Aber mit dieser Offenbarung ihres Zornes hat die göttliche Liebe noch nicht die ganze Tiefe ihres Lebens dem Sünder eröffnet. Der Schmerz des Zornes ist kein durch Theilnahme bereits vermittelter, die Selbstmittheilung desselben fließt vielmehr nur aus dem Gefühl des Widerspruchs, das die Sünde in ihrem heiligen Innern erregt hat. Sie hält sich hiebei somit noch ganz auf der Stufe der Achtung, sie nimmt die That des Sünders, wie sie ist, und gibt sich ihm, dem Sünder, in der Weise hin, die er selbst gewählt hat, in der des Widerspruchs. Hienach ist der Zorn nur ein Durchgangspunkt in der Liebe[2]); und dadurch eben, daß sie ihm ihren Zorn zu erfahren gibt, bahnt sie sich in seinem Herzen den Weg zur Versöhnung. Doch wartet die göttliche Liebe nicht auf die Rückkehr des Sünders, sondern sie kommt ihm zuvor und entgegen. Gott kann

[1]) Phil. 3, 19. Röm. 6, 23. — [2]) Ps. 30. 6.

den Sünder die Last des Leidens, welche er durch seine Sünde sich zugezogen und der Zorn Gottes ihm zugewendet hat, nicht tragen sehen, ohne daß es ihm nach der Liebe, die ihn mit seinem kreatürlichen Ebenbilde verbindet, zu Herzen gienge (Jer. 31, 20). Er lebt sich mit seinem Herzen an die Stelle, in die Seele des Sünders hinein, und leidet sein Elend, den über ihn ausgegossenen Zorn in seinem Innern mit ihm. Dieses innere Mit-Leiden ist die Barmherzigkeit Gottes, die ihr irdisches Abbild hat in dem Erbarmen, in welches die heilige Liebe zürnender Eltern übergeht, ja davon begleitet ist. In dem mitleidenden Schmerze des Erbarmens verschlingt die Liebe die erste Schmerzensbewegung ihres Innern, den Zorn, und wandelt hiemit den Fluch desselben, von dem die Kreatur getroffen worden, für dieselbe in Segen.

Doch in dieser Theilnahme kommt die innere Bewegung der Liebe noch nicht zur Ruhe, die Theilnahme strebt nothwendig weiter zur Mittheilung. Und die Brücke hiezu wird dadurch geschlagen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe nicht auf das bloße Erlebniß des Menschen beschränkt, sondern daß sie auf diesem Wege des Eingehens in den Menschen zugleich in sein Inneres selbst niedersteigt, worin sie bei aller seiner Entfremdung von Gott noch die Wesens-Empfänglichkeit für die Offenbarung ihres Lebens vorfindet, ja worin sie das Bild des Sohnes Gottes, in dem und zu dem der Mensch geschaffen ist, zwar verblichen, aber doch noch vorhanden erblickt, nur wartend auf den Hauch der ewigen Liebe, um wieder erfrischt, belebt und erneut zu werden. Wie sich nun das Herz Gottes durch den Abfall des Menschen von Schmerz hat ergreifen lassen, so wird es durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit seines Wesens von Freude ergriffen, welche in ihrer Richtung auf die Person des Menschen zum Wohlgefallen wird. Dieses Wohlgefallen der göttlichen Liebe ist das Correlat zum Glauben, worin das Herz des Menschen eben so zu Gott emporsteigt, als sich Gottes Herz im Wohlgefallen in des Menschen Wesen niedersenkt.

Nachdem auf diese Weise die göttliche Liebe durch ihre Theilnahme am Sünder, theils in der Barmherzigkeit, welche die Wirkungen ihres Zornes selbst mitleidet, theils im Wohlgefallen, welche ihres Ebenbildes im Menschen eingedenk ist, die Gemeinschaft mit dem Sünder in ihrem Herzen wiederum angebahnt hat, so kann sie sich demselben nun auch mit

aller Kraft ihres Wesens und dem ganzen Segen ihres Lebens wiederum mittheilend zuwenden. Diese durch ihre Theilnahme vermittelte Selbstmittheilung der göttlichen Liebe gegen den Sünder ist die Gnade Gottes.

Zu dieser Darlegung der in der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt liegenden Lebensmomente müssen wir jedoch die Bemerkung hinzufügen, daß in dem ewigen Gemüthe Gottes diese Vorgänge nicht zeitlich auseinanderliegen, sondern sich in unendlicher Weise durchdringen, und daß speciell nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens versöhnt, sondern überhaupt der Schmerz seiner Liebe durch das Wohlgefallen seiner Gnade ewiglich in die Einheit seliger Freude an der Menschheit aufgenommen ist. Und eben auf Grund dieser ewigen inneren Lebenseinheit der göttlichen Liebe geschieht es, daß, wenn gleich sich in der Geschichte die Gegensätze von Zorn und Gnade zeitlich folgen, doch auch diese Trennung nur von relativer Bedeutung ist, daß vielmehr ebenso die Gnade bereits im Alten Bunde in der Form der Verheißung kundwerden, als im Neuen Bunde der Zorn Gottes über die Gottlosen noch nachwirken kann bis in die Ewigkeit der Verdammniß.

Diese gesammte Liebesbewegung Gottes gegen die sündige Menschheit nun hat ihre ewige Vermittlung in dem Sohne, dem göttlichen Ebenbilde des Vaters. Hat doch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne in seinem Herzen den Gedanken und Willen erweckt, das Bild desselben im Menschen kreatürlich zu verwirklichen! So wendet sich nun auch alle weitere Liebe des Vaters dem Menschen nur zu um des Sohnes willen, und es kann seine Liebe nur in dem Maße auf der Menschheit ruhen, als er in ihr das Bild des Sohnes erblickt. Weil der Vater den Sohn liebt, wandelt sich sein Zorn gegen die Menschheit, die in ihrem Wesen des geliebten Sohnes Bild eingeboren trägt, in Erbarmen, und nur im Sohne, in welchem er das Urbild der Menschheit schaut, kann diese ihm wohlgefallen, daß er mit Gnaden sie wieder in seine Kindschaft aufnimmt.

Wie der Vater aber auf diese Weise die Menschheit im Sohne liebt, so ist es eben deßhalb auch der Sohn, durch welchen er seine Liebe gegen die sündige Menschheit aus der Idealität in die Realität überführt.

Wir haben oben bereits erkannt, daß höchstes Ziel für die Entfaltung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes die Menschwerdung Gottes sei und die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit. Dieser im Wesen

Gottes und der Menschheit begründete Urrathschluß der göttlichen Liebe kann durch die Sünde eben so wenig aufgehoben werden, als die Sünde ihn etwa erst im Herzen Gottes hervorgerufen hat. Aber der Sohn ist es nun, welcher diesen Rathschluß ausführt: wie Gottes Liebe in ihm zur Menschheit niedersteigt, so steigt in ihm die menschliche Liebe zu Gott empor, wie Gott in ihm Mensch wird, so ist er auch das Princip für die dadurch vermittelte Vergottung der Menschheit.

Dieser göttliche Liebes-Vorgang im Sohne ist seinem Wesen nach als ein ewiger aufzufassen. Indem der Sohn den väterlichen Rathschluß wie der Schöpfung so der Erlösung aufnimmt, so senkt er sich bereits in Ewigkeit mit der unendlichen Macht seiner Liebe in die Idee der Menschheit, auf welcher um seinetwillen das Wohlgefallen des Vaters ruht, also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht noch von uns zu erkennen ist, als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr und als Träger der durch den Sohn in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an seine Kreatur sich hingebenden Liebe Gottes. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben, und dasselbe gilt von der Vergottung der Menschheit als deren anderer Seite. Denn Gott schaut die Menschheit, sein kreatürliches Ebenbild, nicht anders als in wesentlicher Einheit mit seinem ewigen, innergöttlichen Ebenbild, dem Sohne, weßwegen, gleich wie Christus von Ewigkeit bereits als Heiland der Welt zuvor versehen ist[1]), so auch uns Gott von Ewigkeit bereits erwählt hat, von dem Liebeleben des Sohnes verklärt vor ihm zu leuchten in dem reinen Bilde seines Wesens[2]). Und zwar ist diese ewige Liebes-Einigung Gottes mit der Menschheit, wenn gleich eine ideelle, doch nicht als ein bloß formeller, vorausgehender Beschluß künftigen Thuns aufzufassen, sondern sie ist dieses selbst bereits in ewiger Weise, und alle zeitliche Verwirklichung hat ihre Wahrheit und beständige Lebenskraft eben in jener ewigen That, welche alle Momente des zeitlichen Geschehens als immanenter Lebensgrund trägt und durchwirkt. Doch ist hinwiederum dadurch die zeitliche Verwirklichung jener ewigen Menschwerdung nicht etwa überflüssig geworden, sondern sie tritt vielmehr mit derselben Nothwendigkeit ein, womit Gott die in seinem Geiste erzeugte Idee der Welt, welche gleich-

[1]) 1 Petr. 1, 20. — [2]) Eph. 1, 4.

falls ewiglich eine Idealwelt ist, durch die zeitliche Schöpfung in die Wirklichkeit des irdischen Daseins gerufen hat. Die Theophanieen des Alten Bundes sind bereits einzelne Aeußerungen von dem Hereinwirken jener ewigen Wirklichkeit in die Zeitgeschichte der Menschheit. Ohne dazwischen eingetretene Sünde würde die zeitliche Menschwerdung selbst ein Akt seliger Vereinigung Gottes mit der Menschheit und eine stille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in dieser Erdenwelt gewesen sein. Aber die Sünde hat eine wesentliche Aenderung herbeigeführt. Zwar das Ziel selbst ist das gleiche geblieben: die vollkommene, wie innigste so umfassendste Vereinigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott; und auch der Weg zu diesem Ziele ist dem Wesen nach kein anderer geworden: die Einsenkung des Sohnes Gottes in die menschliche Natur bis in die Tiefe des menschlichen Selbstbewußtseins, um als ihr Haupt in sie eingelebt und mit ihr vereinigt zu bleiben in Ewigkeit. Aber nachdem die Menschheit durch die Sünde in Fleisch und Tod hinabgesunken, so mußte die göttliche Liebe, indem sie ihren Plan festhielt, sich noch tiefer in ihrem Innern fassen; sie mußte, wenn sie in ihrer Treue vom Menschen nicht lassen wollte, ihm nun auch bis in die Folgen der Sünde nachgehen und in den Jammer des Fleisches niedersteigen, ja des Fluches äußerste Spitze, den Tod selbst erleiden. Und diese Consequenz hat die all unser Verstehen übersteigende Liebe Gottes in ihrer unendlichen Barmherzigkeit und Gnade nicht gescheut.

Wir können hier nicht näher eingehen auf die verschiedenen Seiten in der Person und dem Leben Jesu, des menschgewordenen Gottes- und vergottеten Menschensohnes. Wir beschränken uns bloß darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, welche für das Verständniß der Versöhnung wesentliche Bedeutung haben. Vom Vater gesendet und in freier Liebe ausgegangen, ist der Sohn Gottes durch den heil. Geist in diese Welt hereingezeugt und von Maria der Jungfrau geboren, ein wahres Menschenkind, uns gleich in Allem, nur ohne Sünde, sei es angeborene oder eigene. Nicht allein hat er unsere ganze Natur nach Leib, Seele und Geist angenommen, sondern er ist auch, eingewurzelt in diesen Naturgrund menschlichen Wesens, ein wahres menschliches Ich mit menschlichem Bewußtsein und Willen geworden und in die gesammte menschliche Entwicklung vom Unbewußtsein der Kindheit an bis zur vollen Entfaltung des

Manneswesens in Gesinnung und Charakter, wie sie das Leben des Fleisches für die Erdgeborenen mit sich bringt, eingegangen. Speciell hat er auch nach seinem Eintritt in das Mannesalter, folgend der allgemeinen Bestimmung des Erdendaseins, und in seiner Taufe durch den heil. Geist dafür ausgerüstet, seinen besonderen Beruf als Menschensohn für diese Welt übernommen und in unverrückter Treue bis zum Tod am Kreuze ausgeführt, den Beruf aller Berufe, der Menschheit die Gnade Gottes zu offenbaren und sie durch den Glauben an ihn aus der Finsterniß und Knechtschaft der Sünde zum Licht und Leben in Gott zurückzuführen. Indem er jedoch auf diese Weise, sich seiner Gottheit in der Zeit für seinen Heilsberuf, der mit der Auswirkung und Bethätigung seiner urbildlichen Persönlichkeit dem Wesen nach zusammenfällt, entäußernd, als wahrer Mensch hienieden lebte, hat er hiemit nicht aufgehört, im Kreise der Ewigkeit Gott zu sein und an der gesammten Gottesherrlichkeit in derselben Theil zu haben. Nur aber trat dieses sein ewiges Gottesbewußtsein und Gotteswirken nicht in sein irdisch-zeitliches Bewußtsein, das er als Menschensohn hatte, erfahrungsmäßig ein, sondern blieb für ihn hienieden ein Transscendentales, so daß die Wahrheit seiner menschlichen Entwicklung dadurch nicht beeinträchtigt wurde. Hinwiederum aber schließt auch diese Transscendenz die objektive Immanenz der Gottheit in seiner Menschheit keineswegs aus. Vielmehr, wie der Himmel die Erde umfängt und durchdringt und die Ewigkeit den immanenten Lebensgrund der Zeit bildet, so auch bildet die an sich dem Himmel und der Ewigkeit angehörende Gottheit des Sohnes Gottes den inneren Lebensgrund seiner irdischen Existenz als Menschensohn — in derselben Weise, wie die irdische Wirklichkeit jedes Menschen die ewige göttliche Idee des eigenen Wesens als Grund des Lebens und Ziel der Entwicklung in sich trägt. Und eben diese allgemeine Immanenz des Göttlichen im Menschen bildete in Jesu die Grundlage für die Immanenz der ihm specifisch eignenden Göttlichkeit als Gottmensch in seiner Menschheit. Das Ziel für seine persönliche Entwicklung aber bestand darin, daß die hiemit natürlich gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm auf dem Wege der Ausführung seines Berufes zu einer freien, aus menschlichem Gemüthsgrunde selbsterrungenen werde. Das Princip für diese gottmenschliche Entwicklung Jesu war die Liebe. Indem der Mensch als Ebenbild Gottes die Bestimmung zur

Gottesgemeinschaft in der Liebe hat, und Gottes Sohn wahrer Mensch geworden, so konnte auch das Princip seines Lebens kein anderes sein. Die göttliche Liebe ist in ihm zur menschlichen geworden. War dieselbe bereits von Natur durch die Zeugung von Oben in seinem Wesen angelegt, so hat er dieß Leben der Liebe im Laufe seiner irdischen Entwicklung auf freiem Wege zum Princip in sich erhoben und bis zum Tode bewährt. Und zwar verbindet und durchdringt sich in diesem Liebeleben seines Innern eine zweifache Richtung, die Liebe zum Vater, welche in der Knechtsgestalt des Fleisches die Form des Gehorsams annahm und darin sich bekräftigte und bewährte, und die Liebe zur Welt, welche sich als tiefstes, allumfassendstes Mitgefühl mit dem Sündenelend derselben aussprach. Kraft dieser Liebe folgte er in Allem dem Willen seines Vaters an der Hand des Wortes Gottes, und all sein Wirken in Rede und Handlung hatte kein anderes Ziel, als die Erlösung der Menschheit aus der Macht der Sünde. Ja kein Verderben der Herzen, kein Gräuel der Sünde war seiner Liebe zu groß, daß er sich dadurch vom Wege des Erbarmens hätte zurückschrecken lassen, kein Jammer des Fleisches und kein Leiden unserer Todesnatur zu tief, daß er nicht theilnehmend und mittragend in dasselbe niedergestiegen wäre.

Indem nun aber das irdische Leiden bis zum Tode seinen letzten Grund in der Sünde hat und diese selbst zum ersten Urheber den Fürsten dieser Welt, so war all sein heiliges Thun und Leiden zugleich ein Kampf mit der Sünde und mit dem Reiche der Finsterniß. Und dieser Kampf war um so gewaltiger, als der Teufel alle seine List und Bosheit aufbot, um den Heiligen Gottes, welcher seine Werke zu zerstören gekommen war, zu vertilgen. Mit jeglicher Versuchung durch den Reiz des Fleisches und die Herrlichkeit der Welt trat der Arge an ihn, den Heiligen, hinan; aber in der Kraft seiner dem Vater in Gehorsam ergebenen und die Welt mit Treue umfassenden Liebe wies er siegreich alle Versuchung mit dem Worte Gottes zurück. Nicht weniger aber regte „der Mörder von Anfang" alle Sünde der Welt, die Schwäche der Freunde Jesu und die Bosheit seiner Feinde, den Haß der Juden und die Ungerechtigkeit der Heiden wider ihn auf[1]), um ihn mit allen Leiden zu ver-

[1]) Hebr. 12, 3.

folgen und endlich an das Kreuz zu bringen, unter welchem er, der reine Menschensohn, den tiefsten Gräuel menschlicher und satanischer Sünde sich mußte entfalten sehen. Nicht genug mithin, daß die göttliche Liebe, indem sie in die Gemeinschaft unseres Fleisches eintrat, den vollen Sold der Sünde bis in den Tod mit uns erlitt, es war zugleich eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß sie ihn eben von der Hand derer erlitt, in deren Leidensgemeinschaft sie aus Erbarmen zu ihrer Erlösung niedergestiegen war. Jesus litt sein Leiden eben in dem Berufe, den er für die Welt übernommen, er litt es um seines Widerspruches gegen die Sünde willen, von der Hand seines Volkes, von der Hand der sündigen Menschheit. Was aber sein Leiden als wahres Mit-Leiden vollendete, war dieß, daß er, mit dem heiligen Blick seiner Liebe in den Gräuel der Sünde, welche eben in Verfolgung seiner heiligen Person ihren ganzen Abgrund aufschloß, sich versenkend, den Jammer dieses Sündenelends bis zur Gottverlassenheit — das Vor- und Urbild christlicher Anfechtung — in seiner eigenen Seele erfuhr und um so tiefer erfahren konnte, je mehr er nach seiner Stellung als geistliches Haupt der Menschheit die Tiefe und den Umfang der menschlichen Sünde in einem Maße erkannte, wie dieß für uns selbst nach unserer bloßen Einzelstellung und der Schwäche unserer Liebe unmöglich ist. Aber eben hier hat sich seine Liebe erst vollends in ihrer ganzen Ueberschwenglichkeit erwiesen; denn mit der Zunahme des Leidens faßte er sich nur noch tiefer in seinem heiligen Innern und überwand durch reine Freiwilligkeit[1]), durch unbedingten Gehorsam[2]) und völlige Ergebung in Gottes Willen[3]), so wie durch seine allerbarmende, vergebende Liebe[4]) siegreich alle aus dem Abgrunde der Finsterniß aufsteigenden Versuchungen und Anfechtungen. So hat sich, im heiligen Wirken für die Menschheit von ihr leidend und im tiefsten Leiden heilig für sie wirkend, die Liebe des Menschensohnes im Gehorsam gegen seinen Vater im Himmel und im Mitgefühl für die sündige Welt hienieden vollendet und hiemit das ewige Erbarmen Gottes, wonach sich Gott in Ewigkeit die Sünde der Menschheit zu Herzen gehen läßt, zeitlich ausgewirkt.

Nachdem aber Jesus auf diese Weise aus dem Kampfe mit der

---

[1]) Matth. 26, 53. Joh. 10, 17. 18. — [2]) Phil. 2, 8. Röm. 5, 19. — [3]) Matth. 26, 39. — [4]) Luc. 23, 34. Hebr. 5, 2.

Sünde und den Mächten der Finsterniß durch die Kraft der Liebe im Gehorsam bis zum Tode als Sieger hervorgegangen, so konnte er im Tode, welcher vom Zorne Gottes ausgehend durch den Fürsten der Finsterniß in den Kindern des Fleisches gewirkt wird[1]), nicht verbleiben. Vielmehr hat ihn sein Vater im Himmel, er der Herr des Lebens, aus dem Tode wieder erweckt und zu seiner Rechten erhöht. Und so nun wieder eingegangen in die himmlische Gemeinschaft seines Vaters und bei ihm auch seiner menschlichen Natur nach mit der Klarheit verklärt, die er bei ihm hatte, ehe der Welt Grund gelegt war[2]), lebt er nun als Gottes- und Menschensohn ewiglich und regiert seine Gemeinde, bis er als das Haupt seine Glieder auf demselben Wege heilig leidender und wirkender Liebe, den er vorangegangen, in seine himmlische Verklärung und Vollendung sich nachziehen wird, damit Gott nach Ueberwindung aller Feinde durch Christum sei Alles in Allem[3]).

So ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Dahingabe in Fleisch und Tod, in ihrem unmittelbaren und hiemit tiefsten Grunde gefaßt, die persönliche Selbstoffenbarung und Entfaltung der unendlichen Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit; und was als Zweck derselben pflegt angegeben zu werden, empfängt sein wahres Licht erst, wenn es aus dem Leben dieser Liebe und als inbegriffenes Moment und begleitende Folge derselben entwickelt und verstanden wird. Aus ihr entquillt alle geistliche Wahrheit und Weisheit für die durch die Sünde verfinsterte, und alle Kraft geistlicher Freiheit und Heiligkeit für die in den Banden des Argen liegende und vom Gift der Sünde in ihrem Person- und Naturleben durchdrungene Menschheit. Doch haben wir mit diesen beiden Seiten uns jetzt nicht zu beschäftigen. Hingegen ist von uns zu zeigen, wie sich die Gnadenoffenbarung in Christo auch als Quell geistlichen Rechtes, des Rechtes der Kindschaft im Reiche Gottes für die mit Schuld beladene und dem Strafgericht verfallene Menschheit erweise, d. h. wie durch Jesum Christum die Sünde der Welt gesühnt, in ihm die Welt mit Gott versöhnt sei.

Suchen wir zu diesem Zweck vorerst zu verstehen, wie die Sünde für den Menschen Schuld und Strafe zur Folge habe. Wir haben

---

[1]) Hebr. 2, 14. — [2]) Joh. 17, 5. — [3]) 1 Cor. 15.

oben erkannt, daß die Lebensordnung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes für die persönliche Kreatur, welche ihre Gliedschaft in demselben auf dem Wege freier Selbstbestimmung verwirklicht, zum Recht werde, und die Liebe sich ihr gegenüber in der Form der Gerechtigkeit offenbare. Indem nun der Mensch durch die Uebertretung des göttlichen Willens, womit er sich aus der Liebesgemeinschaft Gottes loslöste, zugleich das Recht Gottes verletzt hat, ist die Sünde zum Unrecht geworden[1]). Und dieses Unrecht ist von absolutem Gewichte, denn nicht gegen Gleichstehende ist dasselbe verübt, sondern das Geschöpf hat die Rechtsordnung seines Schöpfers und Herrn gebrochen. Insofern aber dieses Unrecht durch den Menschen selbst, durch seinen falschen Willen verursacht worden, somit seine eigene freie That ist, so hat er durch dasselbe eine Schuld, und zwar auch diese von unendlicher Größe, auf sich geladen. Diese Störung der göttlichen Reichs- und Rechtsordnung läßt den Sünder nun die göttliche Liebe, indem sie, auf der Achtungsstufe sich haltend, ihm ihren Zorn zuwendet, sowohl in seinem Person- als Naturleben erfahren. Durch das Gewissen nämlich, das göttliche Rechtsorgan in der Persönlichkeit, welchem überdieß aus der Offenbarung des göttlichen Gesetzes in der Geschichte die vollere Klarheit und Schärfe seines Urtheils erwächst, wird ihm die Uebertretung des göttlichen Willens als seine That zugerechnet, die Schuld davon zugesprochen und das Gericht zur Verdammniß angedroht. Das Uebel aber, welches der göttliche Fluch in der Sphäre der Natur auswirkt, wird für ihn zur Strafe, die um seiner Schuld willen von der göttlichen Gerechtigkeit als Rückwirkung des göttlichen Rechts gegen sein Unrecht verhängt ist. Und auch diese Strafe hat auf Grund der Stellung von Schöpfer und Geschöpf, wie das Unrecht selbst und dessen Schuld, eine unendliche Wucht und Consequenz, die sich vollendet in der ewigen Verdammniß. Mit Nothwendigkeit offenbart sich auf diese Weise die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt in der Form der Strafgerechtigkeit.

Aber die Strafgerechtigkeit bezeichnet die Rechtsseite der göttlichen Liebe nur auf der ersten Stufe ihrer Entfaltung, auf welcher sie sich in der Form der Achtung kund und als Zorn zu erfahren gibt. Wie wir aber oben erkannt haben, daß die Liebe Gottes gegen die Sünderwelt auf

---

[1]) 1 Joh. 3, 4.

dieser ersten Stufe nicht stehen bleibe, sondern nach dem innern Drange ihres Lebens mit Nothwendigkeit zur zweiten fortschreite, auf welcher sie ihr wahres Wesen erst entfaltet und als Gnade sich offenbart, so gilt dieß auch für die begleitende Rechtsseite der Liebe. Auch das Recht der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt schreitet von der Stufe der bloßen Achtung fort auf die der eigentlichen Liebe und entfaltet hier die ganze Tiefe ihres ewigen Wesens. Sie erscheint auf dieser Stufe als Gnadengerechtigkeit[1]). Und zwar sind es die beiden Seiten der Liebe, welche hiebei in das Licht des göttlichen Rechtes treten, die Receptivität ihrer Hingabe, die sich gegen den Sünder als Barmherzigkeit, und die Spontaneität derselben, die sich gegen ihn als Gnade offenbart. Jene wirkt juridischerseits die Sühnung unserer Sünde[2]), diese unsere Versöhnung mit Gott[3]).

In der Sühnung selbst treten uns nun wieder mehrere Seiten und Entwicklungsmomente ihres Wesens entgegen. Das erste Moment, welches uns darin begegnet, ist die Stellvertretung Christi. Indem nämlich der Sohn Gottes, die volle Liebestheilnahme mit der sündigen Menschheit vollziehend, Fleisch annimmt und als menschliche Persönlichkeit in ihre Geschichte eintritt, so kann er nach der Absolutheit seiner Stellung zur Menschheit als Gottessohn in ihr nicht eine bloße Einzelstellung einnehmen, wie jeder andere Mensch, sondern er muß mit centraler Bedeutung und Auktorität in sie treten als der Menschensohn, muß ihr Haupt werden. Dieß ist an sich ein wesentliches, physisch-ethisches Verhältniß, das einer organischen Einheit mit der Menschheit durch die Macht der Liebe. Aber durch das Recht, das der Liebe inwohnt, gewinnt dasselbe zugleich noch eine andere Bedeutung. Indem nämlich in dem Rechtsleben der Liebe die ihre Selbsthingabe nothwendig begleitende Selbstbeschränkung, welche die gegenseitige Unterscheidung der Personen in der Einheit mit sich führt, zur Geltung kommt, so erscheint hier das Band der Gemeinschaft als ein für einander Ein- und Gutstehen selbständiger Persönlichkeiten, als solidare gegenseitige Stellvertretung. Und speciell wird das Haupt zum Repräsentanten seiner Glieder. Es ist dieß ein allgemeines Gesetz des Gemeinlebens. Wir

---

1) δικαιοσύνη im neutestamentlichen Sinne Röm. 3. 24—26. — 2) ἱλασμός. — 3) καταλλαγή.

erkennen es in der Familiengemeinschaft, indem der Vater als das natürliche Haupt der Familie die Vertretung derselben nach Außen und in allen rechtlichen Verhältnissen übernimmt. Und wir können es nicht weniger beobachten in der Volksgemeinschaft. Ein König vertritt sein Volk gegenüber anderen Staaten. Und Diejenigen, welche im innern Leben eines Volkes neue Bahnen brechen, stehen hierin als Vorkämpfer dieser Sache im Namen ihrer Mitlebenden und Nachkommen da, und müssen nicht selten den Sieg derselben für das allgemeine Wohl mit ihrem Blute besiegeln. Am deutlichsten sehen wir dieß im Volke Israel, dessen Propheten sein Bundesverhältniß mit Jehovah für, ja sogar gegen das Volk selbst vertraten[1]) und durch ihr Leiden und ihren Tod die Schuld desselben sühnten[2]). Ja dem Volke Israel selbst wird zuweilen in seinen Heimsuchungen, wiewohl sie zugleich Strafe für eigene Sünde waren, doch um seines Heilsberufes unter den Völkern willen für diese eine gewisse stellvertretende Bedeutung zugeschrieben[3]). Dieß gilt nun in höchster Weise von Christo. Indem sich Christus der sündigen Menschheit in organischer Lebendigkeit als ihr Haupt einordnet, setzt er sich rechtlich zugleich zu ihrem Stellvertreter und Bürgen[4]), macht ihre Schuld zu der seinigen, und mit derselben beladen[5]) vertritt er sie darin vor Gott. So steht nun die Menschheit nicht mehr allein mit ihrer Schuld und Sünde vor Gott, sondern Christus, als ihr Haupt, mit ihr und für sie und an ihrer Statt, alle rechtlichen Folgen, die für sie aus ihrer Sünde entsprungen, für sie tragend und in Allem ihr wieder zu Recht verhelfend. Dieß sagt die heil. Schrift auf's deutlichste, wenn sie, von der Versöhnungs- und Erlösungsthat Christi redend, sich nicht bloß des Ausdruckes „für"[6]), worin die Zwecke der Liebe an sich ausgesprochen sind, sondern überdieß des Wortes „anstatt"[7]) bedient, womit prägnant das Verhältniß der Stellvertretung bezeichnet wird, und wenn sie selbst erklärt, daß Gott Christum für uns zur Sünde gemacht habe[8]), daß Christus für uns zum Fluch geworden sei[9]).

Der Eintritt der Person Jesu an der sündigen Menschheit Statt

---

1) Jes. 65, 8. — 2) Jer. 11, 19. — 3) Ps. 43, 23. — 4) Hebr. 7, 22. — 5) Joh. 1, 29 vergl. Jes. 53. — 6) ὑπέρ Röm. 5, 6—8. Philem. 13. — 7) ἀντί Matth. 20, 28 vergl. 2 Cor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6. — 8) 2 Cor. 5, 21. — 9) Gal. 3, 13.

bildet aber nur die wesentliche Voraussetzung für sein Handeln an ihrer Statt. Dieses Handeln ist seine Genugthuung.

Stellvertretend zu Gunsten eines Uebelthäters kann nur Derjenige eintreten, welcher selbst nicht in jenem Unrecht steht, wofür derselbe Strafe verdient hat. Insofern ist Jesu Gehorsam gegen seinen Vater die unbedingte Voraussetzung für die Uebernahme der Genugthuung im Leiden an unserer Statt. Er hat diesen Gehorsam während seiner Kindheit in der mehr unmittelbaren Weise der Reinheit und Unschuld [1]), und nach dem Antritt seines Messiasamtes mit dem klaren Bewußtsein eines heiligen Charakters geleistet [2]) und hat nicht allein in seiner allgemein menschlichen Stellung, sondern speciell auch als Glied des Offenbarungsvolkes unterthan dem Gesetze Jehovah's und den Satzungen Israel's alle Gerechtigkeit erfüllt [3]). Und diese seine Gerechtigkeit ist um so bedeutungsvoller, als die Hölle gegen ihn ihre ganze Macht der Versuchung in Thun und Leiden vereinigte, er selbst aber diese Versuchungen mit dem vollen Bewußtsein von seiner Stellung als Haupt und Heiland der Welt zurückwies. Was aber seiner Gerechtigkeit ihren wahren inneren Werth verliehen, ist, daß alle diese Erfüllung der Gerechtigkeit aus der Einen wahren, gerechten Gesinnung floß, welche allein die Erfüllung des Gesetzes ist, aus der Liebe wie gegen seinen Vater so gegen die Menschheit. So stellt sich uns Christus in dieser zeitlich-menschlichen Bewährung seiner ewigen Liebe als der Gerechte dar, sich darin bekräftigend als den lieben Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat [4]). Indem er aber in der Menschheit steht als ihr Haupt und Centrum, als der Menschensohn, als ihr zweiter, geistlicher Adam, so hat seine Gerechtigkeit [5]) nicht bloß für seine Person, sondern zugleich für die Menschheit, die er als ihr Haupt vertritt, Kraft und Bedeutung, und kommt ihr vor Gott zu Gute, so daß auch sie in ihm, dem lieben Sohne, Gott wohlgefällt.

Jedoch vollständig und wahrhaft würde durch diese aktive Genugthuung Christi die Menschheit des göttlichen Wohlgefallens noch nicht theilhaftig werden können, das Recht des Reiches Gottes hätte hiedurch noch nicht seine vollkommene Wiederherstellung erlangt. Denn durch das hei-

---

1) Luc. 2, 40. 52. — 2) Joh. 5, 30. 6, 38. — 3) Matth. 3, 15. — 4) Matth. 3, 17. — 5) Satisfactio activa.

lige Thun Christi ist zwar das Princip einer neuen, gerechten Menschheit gegeben, aber die alte, schuldbeladene Menschheit wäre noch nicht zugleich auf rechtlichem Wege aus der Verhaftung unter dem Strafrecht des göttlichen Reiches entnommen, in welche sie durch die Sünde gerathen ist. Dieser kann sie nur entgehen, indem sie die Strafe erleidet, welche sie nach dem Gesetz Gottes für ihre Sünde trifft. Auch diese aber nun hat Christus als ihr Stellvertreter getragen; denn seine Liebe, das Princip seines Lebens, war wesentlich eine leidende. Von seiner armen Geburt an durch alle Stadien seines Lebens bis zum Tode litt er die Folgen unserer Sünde, und litt sie nicht allein äußerlich am Leibe, sondern zugleich in innerem Mitleiden mit uns bis zum angstvollsten Zagen und zur Gottverlassenheit am Kreuze. Da nun Leiden und Tod als ausgegossener Zorn Gottes und Vollziehung seines Fluches vom juridischen Standpunkte aus die Strafe ist für die Sünde der Menschheit, so ist auch das Leiden und Sterben Jesu Christi, ihres Hauptes und Stellvertreters, juridisch angesehen, ein Uebernehmen und Tragen der Strafe der Menschheit. Es ist die passive Genugthuung[1]) für die Menschheit. Auch sie aber hat, wie die aktive, ihre innere Wahrheit und hiemit ihre juridische Vollständigkeit erst dadurch, daß in all seinem Leiden der bewegende Lebensgrund die Liebe war. Denn nicht das bloß äußere Leiden bildet ein wahres Aequivalent für die Sünde. Das äußere Leiden ist nur der Leib, welchen die Strafe anzieht, wie denn auch dasselbe hienieden in Art und Maß nicht vom Grade der Schuld, sondern von der besonderen Führung der göttlichen Liebesweisheit abhängt. Das Erste und Wesentlichste in der wahren Strafe ist das innere Leiden. Das innere Leid aber kann nur von Demjenigen vollkommen erlebt werden, welcher die ganze Größe der Sünde und den ganzen Umfang ihrer Wirkung kennt. Dieß hat nun Jesus nach seiner Centralstellung in der Menschheit als Menschensohn, worin er mit seiner Liebe die ganze Menschheit umfaßte, vermocht. Und auch die Spitze des menschlichen Strafleidens, die Gottverlassenheit, hat er, der Gerechte, welcher in steter Gemeinschaft der Liebe und des Gehorsams mit seinem Vater gestanden und deßhalb solche Verlassenheit rein für sich gar nicht hätte erfahren können, nur auf dem Wege erlitten, daß

[1]) Satisfactio passiva.

er, durch seine mitfühlende Liebe sich in die völligste Einheit mit der Sünderwelt hineinlebend, aus ihrem Bewußtsein heraus die Schrecken des göttlichen Zorns schmeckte. So hat Jesus mithin die Strafe der Menschheit im wahren, vollen Sinne getragen und hiemit ihre Schuld gebüßt.

Damit aber dieses Leiden Jesu von uns nicht als ein bloßes Büßen, sondern als ein wirkliches Sühnen unserer Sünde erkannt werde, muß noch ein weiteres Verhältniß in Betracht gezogen werden. Büßen und Sühnen nämlich sind wohl zu unterscheiden. Der Missethäter, welcher die Strafe für sein Verbrechen auf dem Schaffot erleidet, büßt hiemit sein Unrecht. Hingegen wenn ein Bürger, welcher sich an seinem Vaterlande vergangen hat, in Reue darüber, um sein Vergehen so viel möglich wieder gut zu machen, freiwillig gegen die Feinde seines Vaterlandes in den Krieg zieht und in dem Kampfe für dasselbe den Tod findet, so ist dieser sein Tod eine Sühnung für das an seinem Vaterlande begangene Unrecht. In der Büßung trifft den Sünder seine Strafe als solche, abgesehen von seiner Gesinnung und seinem ferneren Verhalten: es wird ihm einfach sein Recht für sein Unrecht. Hingegen die Sühnung setzt voraus, daß sich Jemand von dem Unrecht, das er gethan, in seinem Innern bereits wieder gelöst und den Weg des Rechts betreten habe, daß er sich aber dennoch freiwillig den Folgen seines Unrechts unterziehe. Der nicht mehr im Unrecht Stehende ist es, welcher in der Sühnung die Strafe für die vorausgegangene Ungerechtigkeit leidet, der neue Mensch ist es, welcher den Fluch des alten trägt. Es begegnen sich mithin in der Sühnung Schuld und Unschuld, vorausgegangene Schuld, welche zu büßen ist, und gegenwärtige Unschuld, welche diese Büßung frei übernimmt. Derselbe Proceß der Sühnung aber, welcher bei dem gewählten Beispiele in ein und derselben Person nach Seite ihres alten und neuen Menschen vorgeht, kann sich auch in den Gegensatz fremder Schuld und eigener Unschuld oder allgemeiner Schuld und persönlicher Unschuld auseinanderlegen, insofern den Einzelnen gliedlich ein Band mit dem Ganzen verbindet. Und das Alterthum hat eben aus dem Conflikt dieser Gegensätze die ergreifendsten und erhebendsten Motive tragischer Darstellung zu entnehmen gewußt. Solcher Art ist die Bedeutung des Leidens Christi. Insofern darin nur die Theilnahme am Strafleiden der Menschheit überhaupt in's Auge gefaßt wird, ist sein Leiden eine Büßung unserer Sünde. Zur Sühnung aber wird es,

wenn mit dieser passiven Seite seiner Genugthuung seine aktive in Verbindung gesetzt und jene als von dieser durchdrungen angesehen wird. Die Strafe der Sünde ist hier von dem getragen worden, welcher selbst keine Sünde gethan, mithin keine Strafe verdient hatte. Der Gerechte hat gebüßt für die Ungerechten. Ja mehr als dieß: er hat den Tod erlitten eben um seiner Gerechtigkeit willen. Christus ist eben deßhalb verfolgt und an's Kreuz geschlagen worden,* weil er sich offen für den Heiland der Welt erklärt und als solchen erwiesen hatte. Und es ist sein Tod insofern die geschichtlich nothwendige Frucht von dem Kampfe des Reiches der Finsterniß wider das in Jesu erschienene Reich Gottes. Eben hierin besteht die Bedeutung des Blutes Christi, es bezeichnet dasselbe den Tod des Heiligen und Gerechten Gottes von der Hand der Ungerechtigkeit der Welt. Und sein Blut ist eben hiemit die Sühne für die Sünde der Welt.

Hiedurch aber tritt der Rechtsproceß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit zugleich in ein neues Stadium. Indem der Menschensohn den Tod des Fluches litt, ist dem Rechte Gottes, welcher die Sünde der Menschheit mit dem Tode bestraft, Genüge geschehen. Aber an wem ist diese Strafe vollzogen? am Schuldigen? nein, am Gerechten, welcher die Strafe nicht verdient hat. Das Gesetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung sich haltend, gegen die sündige Menschheit ihr Strafrecht übte, hat seine äußersten Consequenzen auch gegen den gezogen, welcher zu Gott im Gehorsam reiner Liebe stand, und, wiewohl er sich in seiner Inkarnation freiwillig unter das Gesetz gestellt hatte, doch vermöge seiner Gerechtigkeit dem Strafrechte desselben nicht verfallen war. Hiemit hat das Gesetz sein Recht, welches ihm über Jesum, den Fleischgeborenen, eingeräumt gewesen, verwirkt. Ja mehr als dieß, Jesus hat selbst ein Recht gegenüber dem Gesetze erlangt. In gewissem Maße war ihm ein solches bereits abgesehen von seinem unschuldigen Leiden zugekommen. Insofern er nämlich alle Gerechtigkeit des Gesetzes im Fleische erfüllte, war er, obwohl unter das Gesetz gestellt, doch frei von seinem Fluche, und hatte dagegen Anspruch auf alle Güter, welche das Gesetz jenem verheißt, der es erfüllt. Es ist dieß das aktive, das aus seiner aktiven Genugthuung entsprungene Verdienst Christi. Aber auf passivem Wege hat dasselbe eine wesentliche Erhöhung und neue Bedeu-

tung gewonnen. Indem er nämlich vom Gesetz die Strafe erlitt, welche er als Gerechter nicht verdiente, doch aber dieselbe mit jener Geduld und Sanftmuth trug, die das Gesetz vom Schuldigen fordert, so hat er eine Gerechtigkeit erlangt, deren er sich rühmen kann wider das Gesetz. Durch seinen Gehorsam in Thun und Leiden, durch seine aktive und passive Genugthuung hat er sich als Frucht derselben ein Verdienst in zweifachem Sinne erworben. Erstens ist er dadurch freigesprochen von der Strafe des Gesetzes; zum andern aber verleiht ihm dasselbe den Anspruch, nun überhaupt nicht mehr unter dieses Gesetz, welches an ihm sein Recht verwirkt hat, gestellt zu werden, sondern unter ein Recht höherer Ordnung, das nicht mehr der bloßen Stufe der Achtung angehört, sondern der Stufe jenes Lebens der Gemeinschaft, welches er in sich selbst zum Princip seiner Persönlichkeit gesetzt und als solches bewährt hat, der Stufe der Liebe in der vollen Wahrheit ihres Wesens. Diese Rechtfertigung ist ihm auch in seiner Person zu Theil geworden, indem ihn der Vater vom Tode auferweckt und zu sich in die reine, ungetrübte Liebesgemeinschaft des trinitarischen Lebens und in die unbeschränkte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben hat. Aber Christus hat dieß Verdienst nicht für sich erworben, sondern als Haupt der Menschheit, wozu er sich in seiner Menschwerdung gesetzt hat. Und in dieser Eigenschaft läßt er ihr, für sie eintretend, sein Verdienst zu Gute kommen. Er hat die Rechtsforderung des Gesetzes an die sündige Menschheit in ihrem Namen durch seine Genugthuung befriedigt [1]), mit seinem Blute das Lösegeld für ihre Sünden bezahlt, freiwillig Er, der Gerechte, für die Ungerechten [2]), und hiemit uns vom Fluche des Gesetzes erlöst [3]). Jedoch nicht eine zusammengebrachte Summe von Werken und Leiden ist das Aequivalent, das er dargebracht hat, sondern seine Person selbst, die er für uns dahingegeben, ist dieses Aequivalent [4]). Er selbst, Christus, indem er die Liebesgemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in den Tod vollzogen hat, ist die Sühnung für unsere und der ganzen Welt Sünde [5]). Die sündlose und doch leidende Liebe hat sich als Haupt in den Leib der sündigen, schuldigen Menschheit eingepflanzt: so steht, in juridischer Fassung, an der Stelle der schuldigen, fluchwürdigen, strafeverdienenden Glieder das unschuldige Haupt

---

[1]) 2 Cor. 5, 14. — [2]) 1 Petr. 1, 18. 19. — [3]) Röm. 8, 3. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13. — [4]) Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. — [5]) Joh. 2, 2. 2. 4, 10.

und trägt an ihrer Statt den Fluch und leidet für ihre Sünde die Strafe. Im Haupte ist die Sünde des Leibes gesühnt: darin besteht die Sühnung der Sünde der Menschheit durch Christum.

Die Sühnung durch Christum ist mithin nicht bloße menschliche Vorstellung, sondern wirkliche göttliche That. Deßgleichen ist sie nicht Umdeutung eines bloß sittlichen Verhältnisses in's Juridische, sondern ein wirklicher Rechtsvorgang zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wohl hat sich im Thun und Leiden Christi auch die Heiligkeit der göttlichen Liebe geoffenbart. Dieß ist geschehen theils darin, daß der Sohn Gottes, indem er in die Gemeinschaft der Sünderwelt eintrat, doch an ihrer Sünde selbst sich nicht betheiligte, sondern vielmehr dem Willen seines Vaters in Allem gehorsam war, theils aber darin, daß er, indem er mit uns unser Leid zu tragen, ja aus der Hand der Menschheit zu tragen sich erniedrigte, hiemit gleichfalls nur den ewigen, göttlichen Liebesrathschluß über die Menschheit ausführte und auch in den schwersten Anfechtungen des Leidens das Band der Liebe mit seinem Vater festhielt und bewährte. Und die göttliche Liebe hat eben durch diese ihre Selbstbewahrung in der tiefsten Theilnahme an unsrem Elende, sie hat durch diese ihre Heiligkeit den Sieg über Sünde, Tod und Teufel davongetragen, die ihre Kräfte an ihr erschöpfen mußten. Allein der Akt der Sühnung geht in der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit keineswegs auf, sondern diese bildet vielmehr die innere Voraussetzung für die göttliche Gerechtigkeit, welche in der Sühnung die Tiefen ihres Wesens entfaltet. Kann es doch auch anders gar nicht sein! Denn wie in jeder persönlichen Gemeinschaft, so besteht auch zwischen der absoluten Persönlichkeit Gottes und der kreatürlichen des Menschen ein wirkliches Rechtsverhältniß — was Jeder in seinem Gewissen klar genug erfahren kann. Wenn nun durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch und seine Versenkung in den Tod die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche durch die Sünde war zerrissen worden, wieder hergestellt wird, so muß dieß auch auf die rechtliche Stellung des Menschen zu Gott, die im Gewissen ihm kund wird, seinen Einfluß üben. Aber freilich nicht ein Rechtshandel zwischen Gott und Mensch wird darin abgemacht, sondern die göttliche Liebe, welche Quell und Princip alles geistlichen Rechtes für den Menschen ist, erweist dieses ihr immanentes Recht in den Entfaltungssta=

dien ihres Lebens. Nicht wird der Zorn eines blutgierigen Gottes, dessen Flamme sonst nichts zu löschen vermöchte, durch das Blut seines Sohnes gestillt, vielmehr hat Gott selbst aus Erbarmen seinen Sohn in die Welt gesandt, auf daß Niemand verloren gehe. Bereits von Ewigkeit hat er in seinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen seiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe ist, muß er auch in der irdischen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Gestalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geschichtlich ausgewirkt werden. Wie der Zorn Gottes seine Wirklichkeit und Energie in der Verhängung von Uebel und Tod als Strafe über die Welt des Fleisches kundgethan hat, so muß auch sein Erbarmen, welches den Zorn in seinem Gemüth überwindet, in dieser Welt des Fleisches den darin ausgegossenen Zorn sammt der Gewalt seiner Strafgerechtigkeit geschichtlich tilgen. Und dieß thut Gott eben dadurch, daß er selbst im Fleische bis in alle Tiefen des Leidens und des Todes, welche Wirkungen seines Zornes und Strafe seiner Gerechtigkeit über die Sünde der Menschen sind, eingegangen ist, um auf innerem Wege das Gesetz, welches die Erfahrung des Zornes Gottes im Gewissen für den Menschen vermittelt, durch Gehorsam in Thun und Leiden zu erfüllen und so die Herrschaft des Zornes Gottes und den Rechtsbestand der Strafe für die Welt aufzuheben. Diese juridische Anschauung liegt auch im tiefsten Bewußtsein wie der Kirche überhaupt, so speciell der evangelischen Kirche, welche nicht allein in ihren Bekenntnissen, sondern auch in ihren Liedern und dem gesammten Leben ihrer Frömmigkeit von dem Lamme Gottes die Strafe für die Sünde der Welt getragen sieht. Das Leiden Christi ist ihr eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sünderwelt, obwohl nicht jener Gerechtigkeit, die aus dem bloßen Zorn entspringt, sondern der Gerechtigkeit der Gnade, welche selbst aus ewigem Erbarmen den Zorn trägt und tilgt.

Noch weniger endlich handelt es sich in der Versöhnung darum, dem Satan, welchem die Menschheit durch die Sünde in rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verhaftet sei, auf dem Wege offenen Rechts oder der Täuschung ein Lösegeld darzubieten, damit er seine Ansprüche auf die Menschheit fahren lasse. Satan ist kein selbständiger Herrscher neben dem ewigen Gott; alle seine Rechte über die Menschheit sind nur angemaßter

Art. Aber allerdings wird die Herstellung des göttlichen Rechtes im Reiche Gottes, wie es zwischen Gott und der sündigen Menschheit besteht, auch auf die Stellung Satans seine Wirkung üben müssen. Denn im Reiche Gottes „ist Alles recht und Alles gleich". Wie sich Gott gegen die Menschen gerecht erweist, indem er Jedem an Offenbarung der Gnade und des Zornes zu Theil werden läßt, was ihm gebührt, so ist dieß nicht minder der Fall auch im Verhältniß Gottes zur Engelwelt. Die Engel sind die Boten Gottes für all' sein Wirken in der Oeconomie seines Reiches. Dieß sind sie auch geblieben nach dem Sündenfalle. Dem Satan ist dieselbe Sphäre der Natur- und Personwelt, worin er nach dem schöpferischen Willen Gottes seine Befehle dienend ausrichten sollte, auch nach dem Falle noch, bis zum Endgericht, für seine Thätigkeit zugewiesen, weßhalb er bei Hiob unter den Kindern Gottes erscheinen kann. Und nur der Unterschied besteht, daß er jetzt nach der Gottlosigkeit seines Sinnes seinen Berufskreis dazu mißbraucht, statt zum Guten zu leiten, zum Bösen zu versuchen, und statt Segen zu verbreiten, Unsegen und Tod zu wirken. Aber eben dieses muß, nachdem die Menschen in Folge der Verführung durch Satan in die Sphäre des göttlichen Zornes und seiner Wirkungen gesunken sind, in der Hand Gottes, obgleich wider Willen des durch die Thorheit der Sünde geblendeten Feindes, ein Mittel werden, um das Ziel der Erlösung für die Menschen herbeizuführen. Indem Satan in Folge des Abfalls der Welt von Gott Fürst dieser Welt in dem übeln Sinne geworden, wonach sie, weil in der Sünde, unter dem Zorne Gottes und dessen Folgen steht [1]), so hat er hiemit auch die Gewalt des Todes in ihr empfangen [2]). Und wenn nun Gott über die Welt in seinem Zorne Leiden und Tod kommen läßt, so ist eben der Fürst dieser Welt der Ausrichter seines Zornes und der Auswirker der göttlichen Strafe, wobei er aber mit Lust am Bösen und in Feindschaft wider Gott und Menschen thut, was von Gott selbst ausgeht in wahrer Liebe. Da Satan auf diese Weise, obwohl in anderer Gesinnung und Absicht handelnd, als Gott es meint, als dessen Bote seine Befehle in dieser Welt des Fleisches ausrichtet, so muß ihm auch in dieser Stellung sein Recht werden. Sein Recht ist aber dieß, daß er diejenigen, welche sich durch ihren Abfall von

---

[1]) Eph. 2, 2. 3. 6, 12. — [2]) Hebr. 2, 14.

Gott unter seine Botmäßigkeit begeben haben, mit seiner Macht heimsuche. Und wenn er mithin alles Fleisch dem Tode übergibt, so ist er wie in seinem Berufe so in seinem Rechte. Auf diesem Wege hat er auch den um unsertwillen in das Fleisch gekommenen Sohn Gottes, an dem er, weil derselbe keine Sünde gethan, nichts hatte [1]), der vielmehr seiner Versuchung widerstanden und so ihm obgelegen war, in den Tod gebracht, um ihn physisch zu vertilgen, nachdem er von ihm war sittlich überwunden worden. Hiemit aber hat er an dem, der sich zum Haupt der Menschheit gesetzt hatte, seine Gewalt mißbraucht, und durch diese höchste Ausübung seiner Bosheit und Gottesfeindschaft, wie er an ihm selbst kein Recht gewann noch hatte, so auch sein Recht an der Menschheit, dem Leibe Christi, verloren. Denn Christus hat eben durch sein Blut, dessen Vergießen Satan herbeigeführt, wie wir gesehen, den Menschen aus der Sphäre des Zornes, in welcher des Satans Macht und Recht besteht, erlöst und auf die höhere Stufe seiner Liebesoffenbarung, die der Barmherzigkeit und Gnade erhoben. So hat Christus durch seinen Versöhnungstod zugleich dem, der des Todes Gewalt hatte, dem Teufel, die Macht genommen und die erlöset, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mußten [2]). Die Kirchenväter hatten demnach eine gewisse Berechtigung, Christi Blut als Lösegeld, das an den Teufel zur Freilassung der Menschen gezahlt werde, aufzufassen. Und selbst in ihrer mythischen Ansicht von einer Ueberlistung Satans durch Gott im Tode Jesu liegt die Wahrheit, daß alle Klugheit des Fürsten der Finsterniß zu Schanden wird an der Weisheit der göttlichen Liebe. Aber es ist dieß doch ebenso nur eine Nebenbeziehung im Werke des Heils, als der Engelwelt überhaupt nur eine dienende Stellung als Boten im Reiche Gottes zukommt; hingegen die Grundbeziehung in demselben ist die zwischen dem Könige und den Unterthanen und Bürgern seines Reiches, zwischen Gott und seinem kreatürlichen Ebenbilde, der Menschheit, und hierin ist auch die primäre Bedeutung der Versöhnung zu suchen.

Jedoch wir sind in diesem Werke der Versöhnung mit unserer bisherigen Darstellung noch nicht bis in's eigentliche Heiligthum derselben vorgedrungen. Da das Princip des sühnenden Leidens Christi die Liebe

---

[1]) Joh. 14, 30. — [2]) Hebr. 2, 14. 15.

ist, so kann die Auffassung desselben unter dem natürlich-juridischen Gesichtspunkte von Genugthuung und Verdienst noch keineswegs genügen. Denn diese Begriffe sind entnommen aus jener Sphäre des Rechtes, worin als Princip die Achtung waltet. Zwar insofern Gott in seiner ersten Selbstoffenbarung gegen die sündige Menschheit sich selbst auf diese Stufe der Achtung stellt, so hat die Auffassung der Versöhnung unter dem Gesichtspunkte der Genugthuung und des Verdienstes für den Glauben und die Wissenschaft ihre relative Berechtigung. Eben durch die Genugthuung und das Verdienst Christi wird der vorige Zustand, worin sich Gott in der Offenbarung seines Zorns durch die Strafe auf den Standpunkt des formellen Rechts gestellt hatte, abgeschlossen und insofern für die Menschheit aufgehoben. Allein wir würden, wenn wir auf diesem Standpunkte der Betrachtung verharren wollten, ein bloßes Uebergangsstadium zum Ziele selbst machen und an der bloßen Form und Erscheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, statt aus dessen eigentlichem Wesen die Sühnung der Sünde zu verstehen. Nothwendig müßte dann unsere Auffassung und Darstellung derselben auch an jener Einseitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit leiden, die unseren weltlichen Rechtszuständen anklebt. Es besteht aber für uns die Aufgabe, diesen Rechtsprozeß vielmehr unmittelbar aus der Liebe selbst, im Unterschiede von ihrer Vorstufe, der Achtung, zu entwickeln, da sie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet. Hiedurch erst erhält jener juridische Vorgang der Sühnung seine innere Wahrheit und seinen geistlichen Charakter. Dieses Postulat tritt uns, nahe besehen, auch aus dem Begriffe der Sühnung selbst entgegen. Wir haben oben zwischen Büßung und Sühnung den Unterschied gemacht, daß jene nur das Ertragen der dem Unrecht gebührenden Strafe an sich aussage, hingegen die Sühnung voraussetze, daß, wer die Folgen der Sünde trägt, zugleich von der Sünde selbst sich abgelöst habe und in der Sphäre der Gerechtigkeit stehe. Aber hiezu wird eben die Gesinnung der Liebe erfordert, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Für's erste ist diese Gerechtigkeit selbst nur dann eine wahre, wenn sie aus dem Leben in Gott entspringt, welches ein Leben der Liebe ist. Und zum andern muß sich bei der Sühnung jene Gerechtigkeit in dem Leiden um des begangenen Unrechts willen bewähren, dieß aber setzt völlige Freiwilligkeit zum Leiden voraus, ein Leiden aus Liebe. Diese sühnende Liebe selbst aber wird

wiederum eine zweifache Richtung haben. Insofern es nämlich ein Strafleiden ist, wird gefordert die Liebe zu dem, von welchem das Strafurtheil, das im letzten Grunde eine Offenbarung der Liebe ist, herrührt, und für's andere, insofern es ein stellvertretendes Leiden ist, zugleich die Liebe zu dem, für welchen das Leiden übernommen wird. So begegnen sich also in der Sühnung nicht bloß, wie wir oben bereits gesehen haben, vorausgegangene oder fremde Schuld und gegenwärtige oder eigene Unschuld, sondern nicht weniger auch Nothwendigkeit des Rechtes und Freiheit der Liebe, indem das Recht das Leiden als Strafe fordert, die Liebe aber dasselbe freiwillig übernimmt.

Hiedurch aber erhält das Leiden selbst nun eine neue Bedeutung: es wird zum Opfer; die Liebe wandelt das, was an sich Strafe ist, in ein Opfer. Das Opfer, welches sich in allen Religionen als wesentliches Stück der Verehrung der Gottheit findet, hat einerseits Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit zur Voraussetzung und anderseits Sehnsucht und Verlangen, durch freie Gabe oder Gegenleistung für das Unrecht wieder der Liebe und des Liebesrechtes der Gottheit theilhaft werden zu können. Letzteres soll das Opfer eben bewirken. Opfer ist ein auch im Profanleben geläufiger Begriff, wie wir davon reden, daß wir Jemanden ein Opfer bringen, daß uns etwas ein schweres Opfer koste u. s. w. Was liegt in diesem Begriffe? Das Opfer ist erstlich eine Gabe, die Dargabe eines eigenen Besitzes. Und je inniger die Eigenthumsbeziehung und je werthvoller der Besitz, desto größer das Opfer. Doch reden wir bei Dargabe eines Besitzes von wirklichem Opfer nur dann, wenn dieselbe von uns Selbstverläugnung fordert. Je größer die Neigung zur dargegebenen Sache und je größer hiemit die Selbstverläugnung, desto größer das Opfer. Aber auch diese Selbstverläugnung wiederum verdient nur dann den Namen eines Opfers, wenn sie nicht abgedrungen ist, sondern mit Freiheit, in wirklicher Selbsthingabe geschieht, und nach dem Maße dieser selbsthingebenden Freiwilligkeit bestimmt sich der Werth des Opfers. Eigentlich werthlos ist dasselbe, wenn bloße Furcht die Triebfeder der Selbstverläugnung bildet. Denn so wenig ist hier die Selbstverläugnung eine wahre, daß der Verzicht auf irgend welche Güter nur geschieht, um andere, dem Herzen liebere, dadurch zu gewinnen und vor Allem das eigene Selbst in seiner fleischlichen Wirklichkeit (nicht in seiner Wahrheit) zu erhalten. Quelle

dieses Opfers ist die Selbstsucht. Wirklichen Werth erhält das Opfer erst, wenn dasselbe aus der Gesinnung der Achtung entspringt, wenn es aus Gehorsam gebracht wird; denn hier gibt der Mensch, was er opfert, sei es eine Gabe oder Neigung, in Wahrheit hin. Aber das Innerste seiner Persönlichkeit, sein Herz, gibt er doch auch hiemit noch nicht hin, wenn er sein Selbst auch hiebei nicht sucht, so will er es doch wenigstens für sich behalten. Nur die Liebe ist es, welche das volle, wahre Opfer zu bringen vermag; denn sie gibt in der äußeren Gabe oder der Neigung, die sie zum Opfer bringt, zugleich ihr wirkliches Selbst dem Andern hin, indem sie dasselbe, wie darin eben das Wesen der Liebe besteht, nicht für sich, sondern in dem Andern haben will; und eben weil sie wahrhaft ihr Inneres an den Andern hingibt, spricht sie dieß auch in der äußeren Gabe aus, welche den natugemäßen Träger der Gesinnung bildet.

Fragen wir weiter nach dem Zweck des Opfers, so muß zuerst gesagt werden, daß dasselbe eigentlich nicht durch den Zweck hervorgerufen werde, sondern mit Nothwendigkeit aus der Liebe entspringe. Die Liebe hat Ein Grundbedürfniß, Ein Ziel und Streben: vollkommene persönliche Einigung; die Selbsthingabe aber, welche allein zu diesem Ziele leitet, kann sich nicht anders vollziehen, als unter begleitender Verläugnung des eigenen Selbsts. So wird die Bethätigung der Liebe zum Opfer; wahre Liebe gibt es nicht ohne Opfer. Dieß gilt auch von der Liebe des Menschen gegen Gott. Und man kann insofern sagen, daß die religiösen Opfer nicht erst durch die Sünde hervorgerufen worden seien. Indem sich der Mensch vor dem Sündenfalle in reiner Liebe an Gott hingab, wird sich dieß wie auf geistige Weise in Gebet, so auf äußerem Wege in Darbringung von sinnlichen Gaben ausgesprochen haben, da dieselben für ihn nur insofern Werth hatten, als er sie aus Gottes Hand hinnehmen und, durch seinen Namen geheiligt, in seiner Gemeinschaft genießen konnte. Aber diese Selbstentäußerung war von der Hingabe an Gott so völlig durchdrungen und führte ihn so unmittelbar in den reinen Genuß der beseligenden Gemeinschaft Gottes, daß sie ihm als solche gar nicht in sein Gefühl und Bewußtsein trat. Sie war für ihn kein Leiden, sondern unbeschränktes Medium der reinsten Freude. Aus diesem Grunde kann man hinwiederum sagen, daß Opfer im engen Sinne des Wortes vor dem Sündenfalle noch nicht bestanden haben. Das eigentliche Opfer ist erst

eingetreten, nachdem die Sünde das Band mit Gott zerrissen hatte. Seitdem zieht nämlich der Zug des Gottesebenbildlichkeit die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt zu Gott zurück, in welchem allein für sie Friede zu finden, — und dieß ist der innerste Grund von dem Vorkommen des Opfers in den Religionen aller Völker. Aber weil der Mensch durch die Sünde sein Selbst zum Princip seines Lebens gemacht und an die Welt dasselbe hingegeben hat, so kann hinfort seine Hingabe an Gott nicht ohne den Schmerz der begleitenden Selbstverleugnung stattfinden. Und so eignet dem Opfer (im engeren Sinne) wesentlich ein Leiden in und aus Liebe. Obwohl aber hienach das Opfer, ebenso nach wie vor dem Sündenfalle, die frei-nothwendige Aeußerung des in der anerschaffenen Gottesebenbildlichkeit gründenden und deßhalb durch die Sünde, obgleich kraftlos gewordenen, so doch nicht getilgten Liebeszuges der Seele zu Gott ist, so wird dadurch doch keineswegs ausgeschlossen, daß das Opfer zugleich auf bestimmte Zwecke gerichtet sei. Ja, es ist dieß bei dem klaren, freien Blick der Liebe eine innere Nothwendigkeit. Und auch darüber, welches dieser Zweck des Opfers sei, kann kein Zweifel für uns walten. Was anders kann die Sehnsucht der Seele, nachdem sie von Gott geschieden ist, erstreben, als daß sie der Gemeinschaft mit Gott wiederum theilhaftig werde? Der Weg hiezu ist aber eben die Selbstverleugnung ihrer Liebe, das Opfer, sei es, daß es sich kund gebe durch das Wort, im Gebete, worin die Seele von sich ausgehend an Gott sich dargibt, oder sei es durch die That, in Handlungen, worin sie, des Eigenen irgend sich entäußernd, es Gott darbringt zum Eigenthum. Die höchste Bewährung dieser Opfergesinnung aber ist die Dahingabe selbst des Lebens, in den Tod, um Gottes willen. Durch solche geringere oder größere Opfer nun sucht der Sünder die Gemeinschaft mit Gott, die er durch die Sünde verloren, wieder zu gewinnen — entweder, insofern sie aus Schuld der Sünde von Seite des Menschen völlig aufgehoben worden, in absoluter Weise: durch versuchte Neuanknüpfung, oder insofern sie von Gott nach seiner Güte in der Mittheilung von mancherlei Gaben noch theilweise festgehalten wird, in relativer Weise: durch dankende Erwiederung. Wir nennen jene erstere Weise des Opfers Sühnopfer, diese aber Dankopfer. In beiden Fällen hat das Opfer zum Gegenstand und Ziel die Wiederherstel-

lung der durch die Sünde verlorenen, persönlichen Gemeinschaft mit Gott.

Dieß ist die innerste, die, wie wir sie nennen könnten, spezifisch persönliche Seite im Wesen des Opfers. Aber da nach unserer oben gegebenen Darstellung allem Leben persönlicher Gemeinschaft ein analoges Rechtsverhältniß immanent ist, so muß auch dem Opfer eine juridische Bedeutung eignen. Und dieselbe ist nicht schwer zu erkennen. Wir begegnen nämlich im Liebesgesetz der Forderung der Gerechtigkeit, daß des Menschen gesammtes Leben, Leibes und der Seele, weil es in den Dienst der Sünde, die wider Gott ist, getreten, in den Tod dahingegeben werde. Die Seele soll sterben, soll absterben dem eigenen falschen Selbst, woraus die Sünde entsprungen. Und der Leib des Fleisches soll sterben, soll von der Seele geschieden und in seine Elemente aufgelöst werden; denn in ihm hat die Sünde ihren Sitz aufgeschlagen. Nur wenn der Mensch auf diese Weise nach seinem alten Wesen stirbt, kann er wieder Theil haben am Reiche Gottes und an den Rechten seiner Liebe. Als bloße Forderung des göttlichen Gesetzes betrachtet, ist dieses innere und äußere Leiden um der Sünde willen, ist dieses Absterben dem Fleische und das Sterben des Fleisches die Strafe und Genugthuung für die Sünde. Indem aber der Mensch solches freiwillig thut und leidet aus Sehnsuchtsdrang der Liebe nach Gott, so wird es zum Opfer. In jenem Sinne gehört es noch bloß der Vorstufe im Leben des Reiches Gottes an. Aber als Opfer ist es eine Offenbarung des wahren, geistlichen Lebens, der im Leiden sich bewährenden Liebe, und genügt hiemit auch dem im Reiche Gottes waltenden Rechte: erst durch das Opfer wird die Sühnung wahrhaft vor Gott giltig.

Aber wie vermöchte der natürliche Mensch dieses wahre, seine Sünden tilgende und der Gerechtigkeit Gottes genügende Opfer zu bringen? Gilt es doch das völlige Aufgeben seines dem Fleische hingegebenen Selbsts an Gott im innern und äußeren Leben durch alles Leid bis in den Tod. Hiezu kann nur Eines die Kraft verleihen, die Liebe. Aber die Liebe ist eben durch die Sünde aus seinem Herzen gedrängt und an ihre Stelle die Selbstsucht als Princip getreten. Da können die Opfer theils nur in Aeußerungen der Opfergesinnung bestehen, ohne daß diese selbst wahrhaft und ungetheilt im Herzen lebte, theils aber beschränken sie sich nur

auf sporadische Handlungen, während das wahre Opfer das ganze Leben umfassen und alle Regungen des Innern sammt dem ganzen Wirken und Leiden des Menschen durchdringen sollte. Solcher Art sind denn auch die oben beschriebenen vormosaischen und die im Gesetze Mosis für Israel angeordneten Opfer. Sie können mithin für sich die wahre Sühnung selbst nicht bewirken, sondern sind nur Sinn- und Vorbilder, welche auf das wahre Opfer, das nach der göttlichen Barmherzigkeit in der Zeit erscheinen solle, weissagend hindeuten, um den Sinn in lebendiger Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Das Eine wahre Opfer ist von oben entsprungen, aus dem Herzen Gottes: Jesus Christus, der im Fleische erschienene Gottessohn, ist das Eine wahre Opfer für die Sünde der Welt. Wie ihn seine Liebe in Ewigkeit bewogen, die Herrlichkeit des Himmels zu verlassen, so hat er auch im Fleische selbst alles Leiden, worin er die Strafe der Menschheit trug, aus reiner Liebe auf sich genommen, um darin den Willen seines Vaters zu erfüllen. Hiedurch ist sein Leiden und Sterben ein vollkommenes, makelloses und in unbedingtem Maße Gott wohlgefälliges Opfer. Gott hat ihn deßhalb bereits bei seiner zu diesem Amte ihn weihenden Taufe, dem Vorbilde seiner Leidenstaufe, öffentlich als seinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, bezeugt. Und nicht weniger hat er sein Wohlgefallen an dem Opfer seines Sohnes auf Golgatha für alle Zeiten dadurch kund gethan und besiegelt, daß er ihn vom Tode wieder erweckt hat. Aber die Liebe Jesu war in diesem seinem Opfer nicht bloß dem Vater zugewandt, sie war es gleicherweise auch der Welt. Er hat Alles nicht weniger auch im Mitgefühle für die Menschen, deren Bruder er geworden, auf sich genommen, und dasselbe in dem Leiden bewährt, welches ihm durch die vereinigte Bosheit der Juden- und Heidenwelt zugekommen. Durch diese seine mitfühlende Liebe hat er das Naturband, das ihn auf Grund seiner Menschwerdung mit der Menschheit, als ihr Bruder und Haupt, verbindet, überdieß zu einem persönlichen gemacht und als solches bis in den Tod bewahrt und vollendet. So steht er in seinem Opfer nicht für sich da, sondern in naturhafter Weise durch das Fleisch und in personhafter Weise durch die Liebe Eins geworden mit der sündigen Menschheit. Aus diesem Grunde hat er aber auch in seinem Opfer nicht bloß sich, sondern er hat zugleich in sich die Menschheit Gott zum Opfer dargebracht. Und aller Segen der Liebesge-

meinschaft mit seinem Vater, welcher für ihn selbst daraus entsprungen, kommt in ihm zugleich der Menschheit zu Gute. Sein Leiden ist dadurch ein Opfer für die Menschheit geworden.

Uebrigens ist dieses Liebesopfer, welches der Sohn Gottes im Fleische für die Menschheit zur Sühnung ihrer Sünde darbrachte, nicht eine auf willkürlicher Wahl beruhende That, sondern ist vielmehr Ausfluß des ewigen Rechtes, das in der Liebe waltet. Denn darin eben besteht das absolute Wesen des göttlichen Rechtes, daß sich in Allem die Theilnahme und Mittheilung unendlicher, gegenseitiger Selbsthingabe vollziehe. So kann denn auch die göttliche Liebe die Menschheit, wenn diese für ihre Sünde die Strafe trägt, nicht allein lassen, sondern kommt ihr auf diesem Wege entgegen und zuvor, indem sie, in's Fleisch sich einsenkend, des Fleisches Jammer in brüderlicher Theilnahme mit ihr und in der Stellung als Haupt für sie erleidet. Freilich gilt das gleiche Gesetz der Liebe dann auch für die Menschheit. Auch sie soll in ihrem inneren und äußeren Leben theilnehmend in diese von oben ihr entgegen- und zuvorgekommene Liebe eingehen und in ihrer gliedlichen Stellung Christi Opferleiden ihm nachleben und nachleiden. Und indem sie zwar auch hier noch immerhin die Folgen ihrer Sünde leidet, so haben dieselben doch hiemit nun eine andere Bedeutung gewonnen, sie sind nicht mehr Strafe, sondern ein Mit- und Nachleiden des Leidens Christi, des Hauptes, ein Mit- und Nachleben seines Opfers und hiedurch eine heilsame Zucht der Gerechtigkeit zum Leben. Doch können wir diese subjektive Seite der Sache, die außer den Gränzen der vorliegenden Arbeit liegt, nur andeuten, nicht weiter verfolgen. Hingegen aber müssen wir, bei der objektiven Seite verbleibend, noch weiter fragen, welches nun die Kraft und Bedeutung des Opfers Christi für die Menschheit sei.

Ist durch dieß Eine Opfer Christi die Menschheit von der Sünde, welche sich als Scheidewand zwischen sie und Gott gestellt hatte, erlöst, so muß die Gnadenkraft davon auch auf alle Seiten des menschlichen Wesens und auf alle Beziehungen des menschlichen Lebens, welche von dem Verderben der Sünde ergriffen worden, überwirken. Die Strahlen des Lichts, welche von dieser höchsten Liebesthat Gottes ausgehen, fallen in die durch Irrthum und Lüge verfinsterte Welt hinein, daß die Nacht des Unglaubens und Aberglaubens entweicht und die reine Erkenntniß von dem

Gott, der die absolute Liebe ist, und von seinem Reiche der Gnade und des Friedens in den Herzen aufgehen kann. Nicht weniger wird durch dieses heilige, in Thun und Leiden sich bewährende Leben des Menschensohnes ein Princip wahren, gottgefälligen Lebens, der Erfüllung des Willens Gottes aus wahrer Liebe, in die Menschheit eingesenkt, welche die Selbstsucht und Fleischeslust aus dem Herzen tilgt. Ja das Fleisch des Menschensohnes, das am Kreuze in den Tod dahingegeben, und sein Blut, das auf die Erde des Fluches niedergeflossen, ist für die Menschheit eine Speise und ein Trank geworden, von welchem Kräfte des Lebens in ihre und die äußere Todesnatur zur geistlichen Erneuerung einströmen. Doch haben wir es hier mit der intellektuellen, ethischen und physischen, resp. hyperphysischen Wirkung des Opfers Christi nicht zu thun. Hingegen ist die juridische von uns bestimmter anzugeben. Da hatte, wie wir gesehen, der Mensch durch das Unrecht seiner selbstischen, durch falsche Kreaturliebe verursachten Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes das Liebesrecht Gottes verletzt und die Strafe desselben, die den Tod fordert, auf sich gezogen. Wenn nun der Sohn Gottes, welcher sich der Menschheit als ihr Haupt eingesenkt, in freier Liebe diese Strafe auf sich genommen und von der Hand der sündigen Menschheit selbst, durch menschliches Recht, das aber nach dem Fluch der Sünde in's höchste Unrecht umgeschlagen, unter Vergießung seines Blutes den Tod erlitten hat, so ist durch solches Opfer jenes Unrecht der Menschheit aufgehoben und ihre Schuld gesühnt. Nicht die Menschheit aber hat auf diese Weise Jesum, als ihren zweiten Adam, Gott zum Opfer dargebracht, um seinen Zorn zu stillen, sondern Gott selbst hat[1]) nach dem Gesetze der Liebe, sein ewiges Erbarmen in der Fülle der Zeiten geschichtlich auswirkend und hiemit eine ewige Erlösung stiftend[2]), in dem Opfer seines Sohnes eine Sühne für die Welt vollzogen, welche das Unrecht ihrer Sünde nach seiner ganzen Tiefe und verderblichen Macht aufhebt. Jesus Christus, der Gottes- und Menschensohn, er selbst persönlich ist die Sühnung für unsere Sünde, nicht allein aber für die unsere, sondern für die der ganzen Welt[3]).

---

[1]) Röm. 8, 32. 5, 8. — [2]) Hebr. 9, 12. 26. 10, 12. 26. — [3]) Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2.

Jedoch in der bloßen Sühnung ist der Rechtsprozeß der göttlichen Liebe mit der sündigen Menschheit noch keineswegs abgeschlossen. Ist auch hiedurch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott wesentlich begründet, so ist sie doch hiemit noch nicht wirklich auch vollzogen. Es kann noch nicht genügen, daß sich die Theilnahme der göttlichen Liebe gegen die Menschheit bis in ihre tiefsten Tiefen verwirklicht hat; soll die Gemeinschaft eine vollkommene sein, so muß die Theilnahme auch zur Mittheilung fortschreiten. Erst hiedurch wird die Sühnung zur eigentlichen Versöhnung.

Von diesem Moment der Mittheilung und deren versöhnender Kraft ist jene sühnende Theilnahme der göttlichen Liebe in allen Stadien ihrer Entfaltung bereits begleitet. Schon im Akte der Fleischwerdung selbst, womit der Akt der Sühnung seinen geschichtlichen Anfang nimmt, beschränkt sich die göttliche Liebe nicht bloß auf das Anziehen unseres Fleisches, sondern beginnt sie bereits zugleich ihr göttliches Leben in unser menschlich Wesen einzusenken, und dieß setzt sich durch die ganze Zeit des irdischen Wandels Jesu fort. Wenn mithin Jesus in seinem Leiden und Sterben unsere Schuld auf sich nimmt, so steht er in demselben zugleich mit der Unschuld seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, und seine Liebe pflanzt ebenso hier seine Unschuld in unser Geschlecht ein, als sie dort die Tilgung unserer Schuld bewirkt. Durch dieselbe sich opfernde Liebe, wodurch er Gottes Zorn für uns trägt, wendet er uns das göttliche Wohlgefallen zu, und wie er in ihrer Kraft die Strafe für unsere Uebertretung erlitten, so gilt durch sie auch sein Verdienst für uns zur Gerechtigkeit. Den ganzen Segen seiner im Tode bewährten Gottesgemeinschaft, wodurch er uns die Gnade Gottes erworben, senkt er ein in das Lebensmark der sündigen Menschheit. Wie die göttliche Liebe gegen die sündige Menschheit von Barmherzigkeit in Gnade übergegangen, so wirkt das von ihr dargebrachte Opfer mit der Sühnung unserer Sünde zugleich unsere Versöhnung mit Gott, worin jene ihr Ziel erreicht.

Jedoch kann die Zuwendung dieser von Christo durch das Opfer seines Kreuzestodes gewirkten Sühne zu unserer Versöhnung wirkungskräftig erst eintreten auf Grund seiner Auferstehung. Dieselbe bildet das wesentliche Mittelglied zwischen seinem Tode und seiner Himmelfahrt, diesen beiden Brennpunkten seines Versöhnungswerkes und übt eine rück-

und vorwärtswirkende Macht. Einerseits nämlich ist sie das göttliche Siegel auf die Versöhnungsthat Jesu; denn der Vater erklärt hiemit, daß das Opfer seines Sohnes vor ihm gelte, und bezeugt solches der Welt, für die es geschehen. Anderseits aber hat er hiemit seinem Sohne den Weg in den Himmel gebahnt, um fortan die Gnadenkräfte seines Opfers der Welt mitzutheilen. Denn jetzt erst, wo der menschgewordene Sohn in seiner Menschheit zur vollen Gemeinschaft mit dem Vater zurückgekehrt ist und in seiner Person die Menschheit selbst in die vollkommene Lebenseinheit mit Gott aufgenommen hat, ist die Liebesoffenbarung, welche den Sohn in die Leidensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheit herniedergeführt hatte, zu ihrem Ziele gelangt. In seiner persönlichen Rückkehr zum Vater und seinem Eingange in die Herrlichkeit des Himmels bringt er zugleich mit sich vor Gottes Angesicht den ganzen geistlichen Segen, welcher in seiner irdischen Liebeshingabe für die Menschheit beschlossen liegt. Und da dieselbe in der Vergießung seines Blutes für unsere Sünden kulminirt, so wird der Hingang zu seinem Vater, juridisch angesehen, zum Abschluß seiner Sühne für die Sünde der Menschheit, was die christliche Kunst treffend darstellt, wenn sie Jesum auch an seinem verklärten Leibe noch die Male seiner versöhnenden Wunden tragen läßt[1]). Auf Grund seines Opfers steht er nun persönlich vor Gott als Vertreter der Menschheit, als Mittler zwischen ihr und Gott[2]). Und gleichwie er unsere Schuld und Sünde zu der seinigen gemacht und alle Folgen und Strafen derselben auf sich genommen hatte, so tritt er jetzt auch mit seiner Gerechtigkeit für uns ein, trägt seine Genugthuung auf uns über, wendet uns sein Verdienst zu und lenkt Gottes Wohlgefallen, das auf ihm, dem geliebten Sohne, ruht, als das Haupt auf uns, seine Glieder, daß uns Gott in ihm wiederum als seine Kinder ansieht. Weil aber dieser Vorgang kein bloßer äußerer Rechtsprozeß, sondern bei aller Gesetzmäßigkeit und Rechtskräftigkeit eine freie Liebesoffenbarung ist, so erscheint seine Vertretung zugleich in der Form der Fürbitte. Er, der geliebte Sohn, steht als unser Fürsprecher[3]) vor seinem Vater und legt ihm die Menschheit, die er durch sein eigen Blut er-

---

[1]) Joh. 20, 20. 27. — [2]) Röm. 8, 34. 1 Tim. 2, 5. — [3]) παράκλητος 1 Joh. 2, 1.

worben hat[1]), an's Herz. Und wie er dieß der ganzen Menschheit thut, so thut er's auch jeder einzelnen Seele, die ein Glied ist an ihm, dem Haupte: er bringt ihre in seinem Namen aufsteigenden Gebete vor den Vater[2]), tritt für sie mit seinem Verdienste ein und bittet, daß er sie in seine Liebes- und Lebensgemeinschaft wieder aufnehmen möge[3]). So bewirkt er durch die Kraft seines Versöhnungsblutes, daß wir wieder zu Gott nahen[4]) und ihm die Opfer unseres Lobes darbringen dürfen[5]). Und nicht weniger nimmt er sich unser an, uns in unseren Nöthen und Versuchungen zu helfen[6]) und mit allen Gaben und Kräften seiner Gnade uns zu segnen zum Wachsthum und zur Vollendung im Heile[7]).

Hieraus erhellt, wie Christus nicht allein das Opfer für die Sünde der Welt, sondern wie er auch der Hohepriester für die Menschheit ist. Auf ihn weist das alttestamentliche Priesterthum und Hohepriesterthum als auf seine Erfüllung hin, und es finden sich auch alle Eigenschaften, welche im Alten Bunde[8]) zum Priesterthum erfordert wurden und dort in irdischer Weise das himmlische Priesterthum abbildeten, bei ihm in ihrer geistlichen Wahrheit und Vollendung. Denn so ist er, was zunächst seine Person selbst betrifft, nicht im eigenen Namen gekommen, sondern vom Vater gesandt in die Welt, um seinen Willen in ihr zu verkündigen und seine Gnade ihr zu offenbaren; ja Er und der Vater sind Eins. Und er kann hiemit in seiner Person Gott vor der Menschheit vertreten. Doch aber ist er wiederum nicht als bloßer Bote an die Menschheit erschienen, sondern vielmehr aus ihr herausgeboren und uns in Allem ohne die Sünde gleich geworden. Und er kann mithin in seiner Person nicht weniger auch die Menschheit vor Gott vertreten. Sodann, um auf die Beschaffenheit und die Gesinnung seiner Persönlichkeit zu blicken, hat er sich einerseits in der Bewährung des Gehorsams bis zum Tode jene vollkommene Gerechtigkeit erworben, die ihn unschuldig darstellt und dem Vater wohlgefällig macht[9]); anderseits aber hat er sich im tiefsten Mitgefühl der Liebe mit der ganzen Menschheit zu jener inneren Einheit zusammengeschlossen, welche ihn nicht allein befähigte, ihre Ungerechtigkeit auf sich zu

---

[1]) Ap.-Gesch. 20, 28. — [2]) Hebr. 4, 15. Joh. 14, 13. 16, 23. — [3]) Hebr. 7, 25. 9, 24. — [4]) Hebr. 10. 19, 20. — [5]) Hebr. 13, 15. — [6]) Hebr. 2, 16—18. — [7]) Hebr. 5, 9. 13, 20. 21. — [8]) vergl. S. 97. — [9]) 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14.

nehmen, sondern auch sie seiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Was endlich die hohepriesterliche Thätigkeit selbst anlangt, so bestand dieselbe im Alten Bunde vor Allem darin, am großen Versöhnungstage das Opferthier im Vorhof des Tempels zu schlachten und das Blut desselben in's Allerheiligste zu tragen und gegen die Bundeslade zu sprengen. Und daran knüpfte sich als Weiteres die Segnung des Volkes. Auch dieser hohepriesterliche Beruf ist in Jesu zur Erfüllung gekommen, wie im Stande seiner Erniedrigung so seiner Erhöhung, auf Erden und im Himmel. In seiner Taufe hat er ihn übernommen und hinausgeführt bis zu seinem letzten Leiden, worin er willig sein Leben für die Welt in den Tod dahingegeben. Dadurch hat er sein Hohepriesterthum im Himmel begründet, wo er, zur Rechten des Vaters sitzend auf dem Stuhle der Majestät, als Hohepriester über das Haus Gottes und als Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch, den Schatten der alttestamentlichen Vorbilder zum Wesen und zur Wahrheit bringt[1]). Mit dem Blute des im Vorhof, auf Erden, geschlachteten Opfers ist er in die wahrhafte Hütte, in das Allerheiligste, den Himmel, eingegangen, hinzutretend durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch[2]), welches er hienieden für uns getragen und in den Tod für uns gegeben, aber vom Vater verklärt wieder empfangen hat, und bringt es nun vor das Angesicht seines Vaters, der im Allerheiligsten der Welt, im Himmel wohnt, um uns mit ihm zu versöhnen[3]). Und dieses sein Blut gilt ewig, so daß es keiner Wiederholung des Opfers mehr bedarf[4]), es gilt ewig sowohl wegen der Vollkommenheit des Opfers als des Hohepriesterthums. Denn durch ewigen Geist hat er sich ohne allen Wandel Gott geopfert[5]) und in der Kraft seines unauflöslichen Lebens, als Gottes- und Menschensohn, sitzt er zur Rechten des Vaters als ein königlicher Hohepriester[6]), so daß er die Menschen nicht bloß kräftiglich vertreten, sondern auch mit himmlischen Gütern segnen kann. Auf diese Weise vereinigt er in sich die Erfüllung beider Haupttypen des alttestamentlichen Priesterthums, indem er gleicherweise Gegenbild Aaron's und Melchisedek's ist. Aaron's Hohepriesterthum hat in ihm sein Ziel gefunden, denn um seines vollge-

---

[1]) Hebr. 8, 1. 2. 10, 21. — [2]) Hebr. 10, 20. — [3]) Hebr. 1. 3. 2, 17. — [4]) Hebr. 7. 27. — [5]) Hebr. 9. 14. — [6]) Hebr. 7, 16. 8, 1.

nügenden, ewig giltigen Opfers willen bedarf es keines weiteren Opfers mehr[1]); und Melchisedek's Priesterthum, denn er kann um desselben willen nun ewiglich Gaben für die Menschen darbringen zu ihrer Versöhnung[2]). Eben kraft der Vereinigung dieser beiden priesterlichen Typen in seiner Person ist Jesus der wahre Hohepriester für die Menschheit in Ewigkeit, so daß es hinfort nur noch in der Verwaltung seiner Opfergaben und der Bethätigung der Segenskraft, die von seinem Opfer zur Reinigung und Heiligung ausgeht, ein Priesterthum geben kann, aber auch geben muß.

So ist Beides, das alttestamentliche Opfer und Priesterthum, in Christo erfüllt. Das wahre Opfer ist dargebracht auf Golgatha und mit der Frucht dieses Opfers ist Christus in den Himmel eingegangen. Für sein hohepriesterliches Amt aber bildet sein Opfer am Kreuze die Grundlage, und der wirkliche Vollzug desselben geschieht im Himmel durch Darbringung seines Blutes vor Gottes Angesicht für die Sünde der Menschheit. Daß aber auf diese Weise Beides, Opfer und Priesterthum, gleicherweise in ihm vollendet ist, dieß bedingt eben den wahren Werth und die ewige Kraft seiner Versöhnung. Wäre er nur Opfer und nicht auch Priester, so wäre es bloß leidende Liebe, die uns zu Gute kommt, und wäre er nur Priester und nicht Opfer, so wäre es bloß thuende Liebe. Es fehlte der Versöhnung in diesem Falle ihr wahrer Werth, in jenem ihre ewige Kraft. Nun aber ist's sein eigenes gottmenschliches Leben, was als Opfer für die Welt dargebracht worden, und Er selbst ist es, seine gottmenschliche Persönlichkeit, welche in priesterlicher Vollmacht sich freiwillig hiefür dargegeben hat. Nicht mit fremdem, sondern mit seinem eigenen Blute und in Kraft seiner persönlichen Verklärung ist er eingegangen in das Allerheiligste, zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns[3]). Hierin vollendet sich Beides, das Liebes-Opfer und die priesterliche Machtvollkommenheit, und durch Beides das Werk der Versöhnung.

Hiemit nun, daß solches vom Sohne Gottes geschieht in seiner Verklärung, in welche er vom Vater um seines Gehorsams willen aus der Erniedrigung im Fleische erhoben worden, hiedurch ist die Versöhnung

---

[1]) Hebr. 8—10. — [2]) Hebr. 7. vergl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes. — [3]) Hebr. 9.

der Menschheit mit Gott zugleich bestätigt und besiegelt. Hatte sich Gott vor der Hingabe seines Sohnes der sündigen Menschheit noch nicht mit dem vollen Leben seiner Liebe mitgetheilt, sondern, indem er ihr zunächst die heilige Majestät seines Wesens entgegenstellte, seine Liebe noch auf der Stufe der bloßen Achtung zurückgehalten, so ist diese Stufe nun dadurch, daß Gott in seinem Sohne die Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit bis in die innersten Tiefen ihres Lebens und die äußersten Folgen ihrer Uebertretung vollzogen hat, überschritten, und dadurch, daß er seinen Sohn als Menschensohn mit dem ganzen Liebesgewinn seiner Erniedrigung zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit erhoben hat, ist sie überdieß in die Einheit mit der höheren Stufe des göttlichen Liebelebens aufgenommen, d. h. die göttliche Liebe offenbart sich nun in ihrer ganzen Lebensfülle als Gnade. Das Gesetz ist aufgehoben und dem Verkläger sein Recht und seine Macht entrissen, so daß wir vor dem Gerichte bewahrt sind. Zorn und Fluch sind geschwunden, Schuld und Strafe hinweggenommen. Gott sieht die Menschheit nicht mehr an, wie sie für sich ist in ihrer Eigenheit und Sündigkeit, sondern in Jesu Christo, ihrem geistlichen Haupte. In Christo, dem Geliebten, ist die Menschheit Gott wieder lieb und wohlgefällig [1]), Gott ist ihr wieder hold und gewogen worden um seinetwillen [2]). Christi Gerechtigkeit wird ihr zugerechnet [3]): so ist sie Gott recht, ist vor ihm gerecht in Christo, dem Gerechten. Ja, er selbst ist ihre Gerechtigkeit [4]). Und indem Christus auf diese Weise durch seinen Tod und Auferstehung alle Scheidewand zwischen Gott und uns niedergerissen, und vermöge seiner in Tod und Auferstehung bewährten Gottmenschheit als Mittler zwischen uns und Gott getreten ist, so ist er hiemit zugleich unser Friede und Gott für uns wiederum ein Gott des Friedens geworden. In ihm hat die Menschheit Vergebung der Sünden, Kindschaft und freien Zugang zu seinem Gnadenthron in aller Freudigkeit des Glaubens [5]). Er selbst ist unsere Versöhnung. Und zwar wirkt die Kraft dieser Versöhnung nach zweien Seiten zugleich, nach Oben und Unten. Wie es bei der Sünde gewesen, daß sie den Menschen von Gott und Gott vom Menschen geschieden hat, jenes in der Schuld des Menschen, dieses im Zorne

---

[1]) Eph. 1, 6. — [2]) Hebr. 8, 12. — [3]) 2 Cor. 5, 21. Phil. 3, 9. — [4]) 1 Cor. 1, 30. — [5]) Eph. 1. 5, 7. Hebr. 4. 16. 1 Joh. 3, 1.

Gottes, so auch ist es hier bei der Versöhnung. Gott hat in Christo sich selbst mit der Menschheit und die Menschheit mit sich versöhnt. Indem Gottes Sohn nach der ewigen Liebe des Vaters unser Bruder geworden, um die Strafe für unsere Sünden bis in den Tod zu tragen, ist Gottes Huld der Menschheit wieder aufgeschlossen [1]; und indem der Menschensohn durch seinen Gehorsam bis in den Tod alle Gerechtigkeit für die Menschheit erfüllt hat, ist die Menschheit Gott wieder angenehm und gerecht worden in Ihm, dem Geliebten [2]. Die Gerechtigkeit Christi, von Oben her den Zorn, von Unten her die Schuld tilgend, ist die Vermittlerin der göttlichen Liebe nach beiden Seiten. Wie durch die Menschwerdung Gottes in Christo Gott mit uns, so sind durch unsere Vergottung in ihm wir selbst mit Gott versöhnt.

Hieraus denn, daß Christus selbst, er persönlich unsere Versöhnung ist, erhellt zur Genüge, daß dieselbe nicht als eine Sache bloßer subjektiver, menschlicher Vorstellung oder bloßer göttlicher Imagination angesehen werden dürfe, als ob Gott in seiner Liebe über die Menschheit eine Täuschung walten und sie für gerecht gelten ließe, während sie doch ungerecht sei. Wie vertrüge sich solches mit der Wahrheit Gottes und mit seiner Heiligkeit, deren tiefen Ernst er in dem Leiden seines Sohnes so eindringlich bezeugt hat! Vielmehr wie im natürlichen Adam sich die Menschheit selbst mit Schuld beladen und von Gott abgelöst hat, so ist sie in ihrem geistlichen Adam, Christo, von ihrer Schuld entledigt und gerecht vor Gott geworden, wenn auch diese Gerechtigkeit noch nicht in sämmtlichen Gliedern persönliche Wirklichkeit erlangt hat. Und auch so darf es nicht aufgefaßt werden, daß Gott auf die Bürgschaft hin, welche Christus für die Heiligung der Menschheit Gott gegeben, dieser die Sünden vergeben wolle. Dadurch würde ein persönliches und im tiefsten Sinne wesentliches Verhältniß zu einem bloßen deklaratorischen, abstrakten herabgesetzt. Vielmehr ist durch die Einpflanzung des Sohnes Gottes in die Menschheit eine solidare Einheit der Menschheit mit Christo begründet, wie sie zwischen Haupt und Gliedern besteht, so daß, was in Christo verwirklicht ist, hiemit auch der Menschheit, als seinem Leibe, principiell zugehört.

Aber nicht allein vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit

---

[1]) Röm. 8, 29. Hebr. 2, 14—18. — [2]) 2 Cor. 5, 18—20.

kommt dieser Versöhnung Christi zu, sondern auch allumfassende Bedeutung und alldurchdringende Kraft und Wirksamkeit: sie umfaßt die Menschheit aller Orten und Zeiten.

Damit, daß die Scheidewand zwischen Gott und der Menschheit durch Christum aufgehoben worden, ist auch alle Scheidewand unter den Menschen selbst niedergerissen. So lange das Gesetz herrschte, dessen geschichtliche Offenbarung Gott zur Erziehung der Menschheit für seine Gnade an das Volk Israel geknüpft hatte, war es ein Zaun zwischen Juden und Heiden gewesen, welcher die aus der Feindschaft wider Gott fließende Scheidung unter den Völkern zu einer gesetzlichen erhoben und in Kraft der herrschenden Sünde zu einer wirklichen Feindschaft unter ihnen selbst ausgebildet hatte. Diesen Zaun hat Christus abgebrochen und die Feindschaft durch sein Fleisch weggenommen, daß er Beide versöhnte mit Gott in Einem Leibe. Nun haben beide gleicherweise durch ihn Zugang zum Vater in Einem Geiste. Und mit dieser Scheidewand ist auch jede weitere zwischen Mensch und Mensch gefallen. Wie in Christo kein Jude noch Grieche ist, so auch kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, sondern sie sind allzumal Einer in Christo [1]). Die Liebe ist das Band geworden, welches auf Grund der Kindschaft, die wir in Christo erlangt haben, alle Menschen untereinander vereinigt zu Einer Familie Gottes [2]).

Aber nicht bloß ohne Unterschied der Völker umfaßt die Versöhnungsgnade Christi die ganze Menschheit, sondern nicht weniger auch ohne Unterschied der Zeiten. Gründet ja die Versöhnung, wie die Menschwerdung Gottes selbst, deren Frucht sie ist, mit ihren Wurzeln in der Ewigkeit, aus welcher alle Zeit hervorquillt, und, von ihr getragen und durchdrungen, in sie wieder zurückkehrt und einmündet [3]). Von Ewigkeit bereits hat Gott in dem Erbarmen seiner Liebe die Welt auf ideelle Weise mit sich versöhnt, und die Fleischwerdung des Sohnes und seine Dahingabe in den Tod ist nichts anderes als die zeitliche Auswirkung jenes ewigen Erbarmens, wodurch die darin beschlossene Versöhnung für die Welt irdische Rechtskraft und volle Wirkungsfähigkeit im Fleische erlangt hat.

---

[1]) Eph. 2, 11—22. Gal. 3, 28. 29. — [2]) Col. 1, 19—23. — [3]) 1 Petr. 1, 20. Hebr. 9, 12—14.

Auf Grund dieser ewigen, ideellen Existenz hat bereits während der Zeit des Alten Bundes ihre Gnadenmacht in der Verheißung durch Vorbild und Weissagung gewirkt [1]). Und die Frommen, welche sich dieser verheißenen Gnade gläubig ergaben, konnten die Kraft derselben in gewissem Maße zur Vergebung der Sünde voraus erfahren und erhielten Macht, Kinder Gottes zu werden [2]). Denn der heil. Geist, welcher von der ewigen Gottmenschheit ausgeht, hat ihnen dieselbe als Gegenstand der Hoffnung auf Grund der ewigen Gnade Gottes in ihren Herzen bezeugt, während die wirkliche Ausgießung des heil. Geistes als weltgeschichtliche That erst durch die Verklärung des in die Geschichte eingetretenen und in dem Berufe für dieselbe vollendeten Gottessohnes bewirkt werden konnte [3]). Ebenso wirkt nun aber auch die zeitliche Ausführung jenes ewigen Versöhnungsrathschlusses Gottes durch das irdische Leiden und Sterben seines Sohnes wiederum zurück in das Leben der Ewigkeit. Was von Ewigkeit her nur ideell bestanden hatte, aber hiedurch die ewige Quelle der zeitlichen Versöhnungsthat Christi geworden war, das hat nun auf Grund dieser in der Zeit ausgewirkten Versöhnung zugleich ewige Realität erlangt. Nicht so jedoch, daß sich darin die zeitliche Realität als solche fortsetzte; denn eine zeitliche That als solche würde nur auf einen begrenzten, nächsten Kreis ihren Einfluß üben und nur eine mit der Zeit sich wieder abschwächende und verschwindende Bedeutung haben können. Sondern wenn sie eine die ganze Zeit umfassende Wirkung ausüben soll, so muß sie ihren Lebensgehalt in der Ewigkeit für diese absetzen, und mit ihrer irdischen, zeitlichen Realität muß sich die himmlische Idealität, woraus sie entsprungen und deren Vollführung sie ist, vereinigen zu ewiger, himmlischer Ideal-Realität. Denn Ewigkeit und Zeit, Zeit und Ewigkeit befinden sich in steter lebendiger Wechselwirkung; und wie alle Realität der Zeit von der Idealität der Ewigkeit ausgeht, so wirkt auch aller in der zeitlichen Wirklichkeit errungene Segen in die himmlische Idealwelt hinüber und schafft in ihr eine ewige, alle Zeiten umspannende und durchdringende Realität himmlischen Lebens. Dieß gilt nun speciell von der Versöhnung, welche Christus hienieden uns am Kreuze erworben hat.

---

[1]) Jes. 43, 24. 25. Jer. 31, 20. Hebr. 8, 5. 9, 23. — [2]) Röm. 4, 3. Joh. 1, 12. — [3]) 1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39.

Seit seiner Erhöhung theilt er von der Rechten des Vaters als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's" durch den heiligen Geist den Segen seiner Menschwerdung und seines Opfertodes in himmlischen Gütern nach dem ganzen Umfange seiner ausgewirkten Fülle mit. Und alle diejenigen, welche durch den Glauben als geistliche Glieder an Ihm, dem Haupte, hangen, empfangen von dieser seiner Gnadenfülle fort und fort Vergebung ihrer Sünden, Rechtfertigung vor Gott und Friede und Freude im heil. Geiste. Doch der höchste Segen besteht darin, daß Jesus seinen Leib selbst, den er für uns am Kreuze dahingegeben, und sein Blut, das er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, die er aber durch seinen Eingang in den Himmel aus dem Zustande des Fleisches in den des Geistes erhoben und in die Verklärung übergeführt hat, uns unter Brod und Wein als Speise und Trank des ewigen Lebens darreicht. In diesem Genusse des für uns geopferten Passahlammes, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, feiern wir das wahre Versöhnungsmahl, ein Mahl der Verschonung von den Strafen unserer Sünden und der seligen Vereinigung mit Christo unserem Heilande.

Indem wir aber so im heiligen Geiste des geistigen und im Sakramente des geistleiblichen Segens, der von Christi Versöhnungsopfer ausgeht, theilhaft werden, so werden wir hiedurch auch geschickt, Gott die rechten Opfer von unserer Seite entgegen darzubringen. Und zwar ist auch hier Christus selbst, als höchstes Gut, die höchste Opfergabe, welche die erlöste Gemeinde Gott im Geiste darzubringen vermag, sowohl zur Sühne für ihre Sünden, indem sie um des Opfers Christi willen, unter Vorhaltung und Darbietung der dadurch erwirkten Genugthuung und des Verdienstes Christi, Gott um Gnade und Vergebung anfleht, als zum Dank für seine Gnade, indem sie Christi Opfer lobpreisend als die Quelle alles ihres Segens im geistlichen und natürlichen Leben vor Gott bekennt. In Ihm aber bringt sie zugleich sich selbst Gott als Opfer dar, wie in der Verläugnung ihres natürlichen Selbsts durch die Kreuzigung aller Begierden des Fleisches, um Christo sein Leiden, wodurch er unsere Sünde gesühnt hat, nachzuleben und nachzuleiden, so in der Heiligung ihres gesammten Lebens, Leibes und der Seele, zu seinem Dienste, um sich darin Gott als ewiges Dankopfer darzubringen [1]).

---

[1]) Röm. 12, 1. Hebr. 13, 16. Phil. 2, 17.

Von so umfassender Bedeutung und Kraft ist die Versöhnung in Christo für die Menschheit! Und doch ist hiemit ihre Universalität noch nicht vollkommen ausgesprochen, sondern sie reicht selbst noch über die Menschheit hinaus. Denn diese steht in der Welt der Geschöpflichkeit nicht für sich allein, sondern zugleich als das Haupt der übrigen Kreaturen da, über welche ihr Gott bei der Schöpfung die Herrschaft zugesprochen hat [1]). Und in dieser Stellung ist sie berufen, ihr durch freien Gehorsam der Liebe erworbenes geistliches Leben der Naturwelt, die ihren Leib bildet, mitzutheilen und dieselbe in der Einheit mit Gott zu vollenden. Nun war aber durch die Sünde mit der Menschheit auch die Naturwelt aus dieser Einheit gerissen worden, und der Fluch Gottes über die Sünde hatte auch sie mit getroffen [2]): sie ist um des Menschen willen der Eitelkeit und dem Dienste der Vergänglichkeit unterworfen, darunter sie mit uns sich sehnet und ängstet immerdar [3]). Wie kann es nun anders sein, als daß die Gnade der Versöhnung, die der Menschheit in Christo geschenkt ist, auch der übrigen Welt zu Gute komme? Indem der Sohn Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene vor aller Kreatur, durch den und zu dem Alles geschaffen ist [4]), nach der Unendlichkeit seiner Liebe die Menschheit ewiglich in die Einheit seines inneren Lebens aufgenommen hat, wie von uns oben gezeigt worden, so ist hiemit auch die gesammte Kreatur in den ewigen Versöhnungsplan der göttlichen Gnade mit aufgenommen. Und wenn mithin dieser ewige Plan durch den Sohn hienieden in Fleisch und Tod zeitlich ausgeführt und in ihm die Menschheit, aus dem Fleische in das Leben des Geistes erhoben, wieder in Gnaden mit Gott vereinigt worden ist, so kann die übrige Kreatur nicht dahinten zurückbleiben. Sondern mit dem Menschen, der als Mikrokosmos die ganze Welt in sich befaßt, ist auch diese von dem Fluche, der um des Menschen willen auf ihr lastet, erlöst und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig geworden [5]). In Christo ist Alles, was im Himmel und auf Erden ist, unter Ein Haupt befaßt, um in ihm mit Gott versöhnt und vollendet zu werden [6]).

---

[1]) 1 Mos. 1, 26, 28. — [2]) 1 Mos. 3, 17. 18. — [3]) Röm. 8, 19—23. — [4]) Col. 1, 15—17. — [5]) Röm. 8, 19—23. — [6]) Col. 1, 20. Eph. 1, 10.

So erweist sich uns die Versöhnung als die höchste Offenbarung des im Reiche Gottes waltenden Liebesrechtes, welches wesentlich über allem irdischen Rechte steht und als geistliches Recht die Wahrheit und Vollendung desselben bildet. Als juridisches Leben, das im Gewissen erfahren wird, unterscheidet sie sich von dem ethischen Leben der Erlösung und Heiligung, ohne doch außer demselben oder ihm als etwas davon Losgetrenntes gegenüber zu stehen. Vielmehr entspringen Beide aus einer gemeinsamen Quelle, aus der höchsten, vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit, aus der im Fleische vollzogenen und durch Tod und Auferstehung vollendeten Menschwerdung Gottes und Vergottung der Menschheit in Christo. Wie dieselbe für die sündige Menschheit intellektuellerseits die absolute Offenbarung und ethischer- (und physischer-) seits die Erlösung ist, so ist sie juridischerseits für sie die Versöhnung.

Das Wunder.

Wir wandeln zwischen lauter Wundern. Für gewöhnlich gehen wir zwar dahin, als ob, was uns umgibt, Alles so sein müßte, wie es ist. Aber wenn man dann einmal stille steht und sich fragt: woher dieß Alles? seit wann besteht es? es war vorhanden, noch ehe du warst, und nun stehst du mitten darinnen, und schaust das Alles und bist selbst ein Theil von dieser reichen Naturwelt und ein Glied in der Kette der Menschheit, die seit undenklichen Zeiten diesen Erdball bewohnt — wenn man so einmal stille steht vor der Welt und vor sich selbst, dann fängt das Wundern an, und je länger man nachsinnt, desto lebhafter wird das Sichverwundern über Alles und Jedes, daß es ist und eben so ist, und das Bewundern, daß Alles so unendlich sinnvoll, zweckmäßig und über alle Maßen schön ist.

Wir brauchen uns solcher Gedanken und Gefühle nicht zu schämen als einer Schwäche, die uns anwandelt. Vielmehr sind dieß Momente einer Erhebung unsers Innern über den Sinn des Alltagslebens; und daß es selige Momente sind, das weiß, wer sie erfährt und empfindet. Ja wir wandeln zwischen lauter Wundern.

Doch sind dieß nicht Wunder im eigentlichen Sinne. Denn wenn wir auch den ersten Ursprung und das innerste Wesen der Dinge, die uns umgeben, nicht kennen, so vermögen wir doch überall klare Zusammenhänge unter ihnen aufzufinden und nachzuweisen und feste Gesetze, wonach

sie entstehen, sind und vergehen. Und dieselben ganz zu erforschen, ist das edle, hohe Ziel, welches der menschlichen Wissenschaft hienieden gesteckt ist.

Wir reden aber auch von eigentlichen Wundern, und man versteht darunter solche Erscheinungen auf dem Gebiete der Natur, welche nicht aus Kräften, die in der irdischen Natur selbst liegen, abzuleiten sind, sondern auf eine höhere Ursache zurückweisen.

Was ist von diesen zu halten?

Auf diese Frage will ich näher eingehen und handeln vom Wesen des Wunders.

Ich brauche nicht besonders darzulegen, welche Vorgänge ich dabei im Auge habe: es sind die Wunder, von welchen uns die heil. Schrift berichtet. Jesus geht im jüdischen Lande umher und heilt die Kranken, die zu ihm gebracht werden, durch die einfache Kraft seines Wortes: er macht die Aussätzigen rein und die Gichtbrüchigen gehend, er gibt den Tauben das Gehör, den Stummen die Sprache und den Blinden das Gesicht, er treibt von den Besessenen die Teufel aus und ruft selbst Todte wieder in das Leben zurück. Ja auch auf die äußere Natur erstreckt sich seine Macht: er verwandelt Wasser in Wein, speist Tausende mit wenig Broden, stillt den Sturm des Meeres und wandelt frei über seine Wogen dahin.

Alle diese Wunder erzählen die Evangelien so schlicht und einfach von Jesu, wie sie seine Reden mittheilen, die er zum Volke und vor seinen Jüngern gehalten hat. Und dieselben stehen mit diesen selbst meistens in so engem Zusammenhang, daß man die einen mit den andern aufgeben müßte, und daß überhaupt der ganze Wandel Jesu und sein Leiden und Sterben gar nicht verstanden werden könnte, wenn man die Wunder aus seinem Leben wegstreichen wollte. Wer die heiligen Schriften unbefangen liest, kann sich dieses Eindrucks nicht erwehren, und selbst die strengsten Kritiker unserer Tage haben diese innige Verflechtung der Wunder mit dem Gesammtbilde Jesu offen zugestanden.

Aber nicht Alle sind darum auch geneigt, das Uebernatürliche und wirklich Wunderbare in diesen Wunder-Erzählungen anzuerkennen, sondern auf mannichfache Weise hat man versucht dieselben natürlich zu erklären.

Früher gefiel man sich darin, dieselben auf ganz gewöhnliche Vor-

gänge zurückzuführen, wie z. B. die Speisung der fünf Tausend darin bestanden habe, daß Jesus durch gastfreie Darbietung des kleinen Speisevorraths seiner Jünger Anlaß gegeben habe zu einer allgemeinen gastfreien Mittheilung unter dem Volke, wodurch dem Mangel der Aermeren abgeholfen worden. Daß diese und ähnliche künstliche Wege der sog. natürlichen Auslegung aber zu nichts führen, liegt am Tage, weil die Evangelisten offenbar einen wirklich wunderhaften Vorgang berichten wollen. Will man diesen mithin beseitigen, so müßte man vielmehr nachweisen, wie die Jünger dazu gekommen seien, selbst ein solches Wunder, ohne daß es wirklich geschehen, zu glauben. Und diesen Weg hat man auch in den letzten Jahrzehenden eingeschlagen. Man bezog sich auf die Erfahrung, daß sich, zumal wo die Geschichte noch im Dämmerlichte der Vorzeit stehe, um die Person großer Männer leicht ein Sagenkreis bilde. So hätten die Jünger, in dem Drange, ihren Meister, von welchem sie so mächtige Anregungen empfangen hatten, zu verherrlichen, demselben unwillkürlich auch die Macht, äußere Wunderthaten zu verrichten, zugeschrieben, und daraus seien mit der Zeit die Erzählungen unserer Evangelien entstanden. Allein abgesehen davon, daß das jüdische Volk zu Jesu Zeit fürwahr nicht mehr im bloßen Dämmerlichte der Geschichte stand, so bleibt vor Allem das unerklärlich, wie, wenn Jesus überhaupt gar keine außerordentlichen Werke gethan hat, in so kurzer Zeit ein so umfangreicher, harmonischer und feststehender Sagenkreis von Wundern könne entstanden sein, als in den Evangelien vorliegt. Zum mindesten müßte — wenn nicht das ganze mythische Gebäude in der Luft schweben soll — ein irgendwelcher Kern von wirklichen wunderbaren Thaten vorhanden gewesen sein, um den sich dann noch mehrere sagenhafte Ausschmückungen anschlossen — wie wir diese auch wirklich in den unnatürlichen Wundern vorfinden, welche die sog. apokryphischen Evangelien jener Zeit erzählen. Dieß hat man denn auch von anderer Seite her anerkannt und die Ursache jenes Sagenkreises von Wundern in der Person Jesu selbst aufgesucht, indem man annahm, daß Jesus allerdings ein mit ungewöhnlichen Kräften des Geistes und Leibes ausgerüsteter Mann gewesen sei, welcher durch die Uebermacht seines Geistes die bösen Geister aus den Besessenen ausgetrieben, und durch eine starke heilende Kraft, die von seinem Leibe ausging, viele Krankheiten, wofür die damalige Heilkunde keine Mittel kannte, zu

heben vermochte. Allein so wichtig dieses Zugeständniß ist, daß ohne die Annahme von außerordentlichen angebornen Natur- und Geistesgaben Jesu der biblische Kreis von Wunderberichten, den uns die Evangelien überliefern, etwas Unerklärliches bliebe, so kann doch auch dieser Erklärungsversuch nicht ausreichen, noch wahrhaft genügen. Denn das liegt am Tage, daß auf diesem Wege nur gewisse Wunder erklärt werden können; aber um Blind- und Stummgeborne plötzlich sehend und redend zu machen, und vollends um Todte wieder ins Leben zurückzurufen, dazu reicht ein auch noch so gesteigertes Maß von angeborner Naturkraft nicht hin. Und doch werden die letztgenannten Wunder ebenso schlicht und einfach und mit derselben geschichtlichen Objektivität erzählt, wie die übrigen.

Nein, will man der biblischen Geschichte wahrhaft gerecht werden, und will man nicht Jesu Erlöserberuf selbst beeinträchtigen, mit welchem in der heil. Schrift seine Heilkraft und Herrschaft über den Tod durchaus verknüpft erscheint, so kann man nicht anders, als in den Wundern Jesu wirklich Thaten von übernatürlicher Kraft anerkennen[1]).

Aber tritt man hiedurch nicht anderseits in Widerspruch mit der Naturwissenschaft, welche auf Grund ihrer Forschungen so bestimmt erklärt, daß solche übernatürliche Vorgänge in der Natur, daß Wunder unmöglich seien?

Sehen wir zu, ob dieser Widerspruch wirklich stattfinde.

Die Naturwissenschaft lehrt: die gesammte Naturwelt ist Ein großartiger, stränggegliederter Organismus, in welchem Alles nach bestimmten Gesetzen geordnet und durch ein festes Band von Ursachen und Wirkungen eng mit einander verbunden ist. Und davon gibt es keine Abweichung, sondern wo eine solche einzutreten scheint, liegt ihr nur ein anderes, nicht minder feststehendes Gesetz zu Grunde, welches bisher nur noch nicht von uns erkannt worden war.

Dieser Satz kann als Resultat der Naturforschung hingestellt werden. Und wir sind weit entfernt, das, was sich als solches wirkliches Resultat der wissenschaftlichen Forschung erweist, zu bestreiten. Aber wir unterscheiden zugleich sehr bestimmt zwischen den wirklichen Erfahrungssätzen und zwischen den bloßen Folgerungssätzen, die man daraus zieht, und

---

1) Luc. 11, 20. Joh. 10, 25.

fühlen uns berechtigt, die letzteren einer genauen Prüfung zu unterwerfen. So auch hier. Wenn man aus jenem Erfahrungssatze alsbald den Schluß zieht: „also sind Wunder unmöglich" — so fragen wir: ist dieser Schluß wirklich ein so sicherer und richtiger, wie man anzunehmen pflegt?

Allerdings, in dem geschaffenen Naturganzen für sich gibt es keine Kraft, durch welche eine Abweichung von der bestehenden Ordnung herbeigeführt werden könnte. Und auch keiner der Menschen vermag, sofern er in dieses Ganze als Glied hineingestellt ist, in demselben Wirkungen hervorzubringen, welche nicht in dem Zusammenhang der vorhandenen natürlichen Ursachen vor sich gingen. Aber folgt daraus zugleich, daß es nicht auch andere Kräfte, Kräfte höherer Art geben könne, noch daß es unmöglich sei, mit denselben in diese niedere Weltsphäre neubewegend einzugreifen? Folgt insonderheit daraus, daß Gott selbst, der diese bestehende Naturordnung gegründet hat, außer Stande sei, wenn es bestimmte höhere Zwecke erfordern, auch mit höheren Kräften entsprechende Wirkungen in ihr hervorzurufen?

Es erhellt klar und deutlich: dieß ist nicht mehr eine Frage der Naturwissenschaft. Sondern die Entscheidung darüber liegt auf einem andern Gebiete; es kommt auf das Verhältniß an, in welchem Gott zur Welt steht, die er geschaffen hat, und von der richtigen Auffassung dieses Verhältnisses hängt die Erkenntniß ab, ob ein Wunder möglich sei oder nicht.

Wenn nun Gott freilich nichts anderes wäre, als die Ur- und Grundkraft der gesammten Natur, dann könnte auch kein Wunder geschehen. Denn nur dadurch, daß die Grundkraft der Natur selbst unbeweglich feststeht, kann der gesammte Organismus derselben zusammenhalten. Aber ist dieß eine wahrhaft Gottes würdige Vorstellung von Gott, daß er bloße höchste Naturkraft, daß er nichts weiter sei, als die Seele im Leibe der Naturwelt? Gott ist wahrhaft Gott nur, wenn er ein selbständig über der Natur stehendes, wenn er ein freies, persönliches Wesen ist.

Doch freilich auch diese Selbständigkeit und Persönlichkeit will wiederum richtig erkannt sein, um die Möglichkeit eines Wunders verstehen zu können. Wenn Gott die Welt, nachdem er sie geschaffen, wie ein fertiges Kunstwerk außer sich hingestellt und sich alsdann von ihr zurückgezogen hätte, sie ihrer Bewegung nach den in sie gelegten Gesetzen über-

lassend — bei solcher gänzlichen Trennung Gottes von der Welt würde wiederum für ein Wunder, das in ihr geschähe, keine Stelle sich finden. Denn jede Abweichung von dem geordneten Gange der großen Weltmaschine würde alsdann nur eine Störung des Ganzen sein und eine Zerstörung desselben zur Folge haben.

Aber ist dieß wirklich der christliche Begriff von Gott und seinem Verhältniß zur Welt?

Allerdings seine Wohnung hat Gott nicht in der Welt, sondern er wohnt in seiner eigenen Herrlichkeit, in einem ungeschaffenen Lichte, da Niemand zukommen kann[1]), er wohnt im Himmel, d. i. nicht in der sichtbaren Höhe, da Sonne, Mond und Sterne zu uns niederglänzen — diese sind nur ein Theil der gesammten geschaffenen Naturwelt — sondern in dem unsichtbaren Himmel, der Stätte der Vollendung, welche über dieser irdischen Stätte der Entwicklung unendlich erhaben ist und in einer räumlichen Beziehung zu ihr gar nicht gedacht werden kann noch darf. Aber er ist darum keineswegs von dieser Welt geschieden. Sondern gleichwie und nachdem er die Welt durch sein Wort geschaffen hat, so durchdringt nun sein von demselben ausgehender Geist, sein Schöpfergeist, das ganze Weltall und wohnt darin und durchwaltet Alles als Princip des Lebens, einem Jeden, wie groß oder gering es sei, die Kraft seines Daseins verleihend und Maß und Ziel für seine Entwicklung setzend. Während also die bloße empirische Naturforschung nur von Naturkräften und Naturgesetzen weiß und wissen kann, so weiß der Glaube überdieß vom Geiste Gottes in der Natur, welcher der göttliche Lebensgrund aller Naturkräfte und aller Naturgesetze ist[2]).

Ja, die Beziehung Gottes zur Welt ist eine noch lebendigere. Obwohl er nämlich nicht persönlich, sondern nur durch seinen Geist in der Welt wohnt, so ist er ihr doch nicht persönlich ferne, sondern vielmehr ihr allgegenwärtig nahe, nahe bis in ihre innersten Tiefen und weitesten Fernen[3]). Und mit der gleichen unendlichen Liebe, die ihn zur Erschaffung der Welt bewogen hat, wacht er über Allem, dem Größten und Kleinsten, was wir Menschenkinder thun, und über den Wirkungen, segnenden und verderblichen, die von da in den Bestand der Naturwelt und in das Ge-

[1]) 1 Tim. 6, 16. — [2]) Ps. 33, 6. Hiob. 33, 4. — [3]) Ps. 139.

meinleben der Menschheit, sowie in die Lebenssphäre jedes Einzelnen ausgehen. Und vermöge der unendlichen Weisheit, womit er in allen Dingen den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck in einem Maße erkennt, wie unser schwacher Geist davon keine Ahnung hat, sowie vermöge seiner unendlichen Kraft und Macht, womit er thun kann, was er will, lenkt er bei aller Freiheit, womit der Einzelne seinen Weg geht, und trotz der unsäglichen Verkehrtheit, womit wir falsche Wege einzuschlagen pflegen, doch Alles zu jenem Ziele, welches er von Anfang an der Menschheit gesetzt hat.

Bei dieser persönlichen, lebendigen Beziehung Gottes zu seiner Welt — fragen wir — ist da nicht Raum für ein wunderbares Wirken in derselben? Die auf die Wege Gottes achten wollen, werden überall, wohin sie blicken, die wunderbarsten Führungen Gottes erkennen; und was dem natürlichen Sinn als zufälliges Zusammentreffen von günstigen Umständen erscheint, darin erblickt der Glaube die Hand Gottes, welcher mit uns handelt, als mit seinen Kindern, und uns zu Lieb auch auf Bahnen uns nachgeht, die er ohne unser Thun und Gebet nicht würde gegangen sein.

Diese Wunder göttlicher Lebensführung und Gebetserhörung sind nun freilich nicht Wunder im eigentlichen Sinne. Denn Gott bedient sich hiebei nur der in der Natur und im Menschenwesen bereits liegenden Kräfte. Und es ist nur seine, Alles, Anfang und Ende, mit Einem Blick überschauende Weisheit und seine in allen irdischen Ursachen als letzte und höchste Ursache wirkende Allmacht, welche diese, all unser Verstehen übertreffenden Erfolge hervorbringt. Aber so viel erhellt doch hieraus: der Gott, der so wunderbar Alles regiert, ja der so wunderbar die ganze Welt ins Dasein gerufen hat, der muß auch Macht haben, wirkliche Wunder zu thun, wenn er will[1]).

Aber ob er auch wollen wird? Wozu die Einschlagung von außerordentlichen Wegen, wenn er auf den ordentlichen Alles vermag? Würde dieß nicht sogar auf Lücken in den bestehenden Zusammenhängen von Ursache und Wirkung und mithin auf einen Mangel in der göttlichen Naturordnung hinweisen? Und würde Gott mithin durch Wunder wahrhaft geehrt werden? Ehren wir ihn nicht vielmehr am allerhöchsten dann,

---

[1]) Jes. 25, 1; 28, 29.

wenn wir eine so vollkommene Gliederung des Weltorganismus annehmen, daß es gar keiner außerordentlichen Wege, wie die Wunder sind, bedarf, um seine Plane mit uns im Allgemeinen und im Einzelnen hinauszuführen?

In dieser Entgegnung können wir eine gewisse Wahrheit nicht verkennen. Gott hat allerdings die Welt, und in ihr sein Ebenbild, den Menschen, den er zum Herrn der Welt gesetzt, so angelegt, daß die Menschheit und mit ihr die Welt unter seiner väterlichen Leitung auf dem Wege ruhiger Entwicklung aus dem natürlichen Dasein in's geistliche Leben hinüber- und so auf sicherem Wege ihrer Vollendung zugeführt worden wäre. Aber ist denn die Schöpfung Gottes in ihrer ursprünglichen Reinheit und Harmonie, darin sie von Gott erschaffen worden, auch verblieben? Oder ist nicht vielmehr durch Schuld der Kreatur eine Störung in dieselbe gekommen? Diese störende Macht ist die Sünde, deren Ursprung uns in den Anfang unsers Geschlechts, ja noch darüber zurückweist, die Sünde, die, wie einem Jeden sein Gewissen sagt, nicht sein sollte, und doch mit allgewaltiger Macht das Leben der Menschheit beherrscht. Und welches ist ihre Wirkung? — eine zerstörende; und dieselbe heißt: Tod. Der Tod, wie das Uebel überhaupt, dessen Spitze der Tod ist, ist keine ursprüngliche Ordnung Gottes. Die göttliche Liebe — und aus ihr entspringt alles Sein — ist eine Quelle lauteren Lebens, und sie hat Lust am Leben. Was das Leben stört und hemmt, kann mithin nur eine fremde, feindliche Macht in der Natur sein. Und dieß bestätigt uns auch die Erfahrung. Denn wenn der Tod etwas Naturgemäßes wäre, woher käme es doch, daß alle Kreatur davor sich scheut und entsetzt und ihm zu entfliehen sucht?

Nun hat zwar Gott die Folgen der Sünde selbst wieder in die Ordnung der von ihm geschaffenen Welt aufgenommen. Und dieß ist ein neues Werk seiner Macht und Weisheit, seiner Gerechtigkeit und Liebe, davor wir mit Bewunderung still stehen müssen. Denn aus dem, was an sich Störung ist, hat er eine neue Ordnung gemacht; und was die natürliche Folge der Sünde ist, das hat er zu ihrer gerechten Strafe gesetzt, ja mehr noch, er hat diese Strafe selbst wieder für die Sünderwelt in heilsame Züchtigung gewandelt — wie das Alles der Glaube weiß und erkennt.

Aber wenn auch jetzt der Tod sammt allem Leid zur Ordnung der

Natur gehört, und für die in der Sünde gefangene Menschenwelt eine angemessene, heilsame Ordnung bildet, so ist sie eben nicht die ursprüngliche, noch die dem wahren Wesen der Kreatur entsprechende. Und ist dem also, wird sie dann wohl eine bleibende sein? Wenn die Sünde, die Ursache des Todes, aufhören soll — und dieß ist unsers Herzens sehnlichste Hoffnung! — muß dann nicht auch diese Natur des Todes aufhören?

Hier liegt, wie deutlich zu erkennen ist, der Anknüpfungspunkt für das Wunder.

Von einer Welt, welche der reine Ausdruck der göttlichen Liebesgedanken ist, von einer Welt des wahren Lebens konnten wir nicht annehmen, daß Gott in ihr auch durch andere, nicht in ihrem Organismus selbst liegende Kräfte und nach neuen, von ihr abweichenden Gesetzen werde besondere Wirkungen hervorbringen wollen. Aber anders ist's in einer Welt, die ein gestörtes Leben hat und selbst sich sehnt, daß das in sie eingedrungene feindliche Princip in ihr überwunden werde. Hier müssen wir es vielmehr ganz in der Ordnung finden, daß Kräfte eines höheren Lebens in sie hereinwirken, welche der Macht des Todes in ihr hemmend und heilend entgegentreten. Und wenn solches in einzelnen Wunderthaten zu Tage kommt, so müßten wir hierin nur die rettende Hand Gottes erkennen und preisen.

Doch hiegegen höre ich das Bedenken erheben: Wie stimmt solches vereinzelte, willkürliche Eingreifen in die bestehende Naturordnung mit dem sonstigen Wirken Gottes, das allezeit nach strengen, heiligen Gesetzen handelt? Und welchen Gewinn soll es bringen, daß da und dort durch ein Wunder ein Leiden gehoben und der Tod aufgehoben wird, während doch die Menschheit im Großen und Ganzen in den Banden des Leidens und des Todes liegen bleibt? Müßte die Weisheit göttlicher Liebe ihr Wirken nicht vielmehr darauf hinlenken, daß diese feindlichen Mächte von innen heraus, daß sie für die ganze Menschheit und auf immer überwunden würden?

Auch diesem Einwand können wir unsere theilweise Anerkennung nicht versagen. Ein Wunder, welches willkürlich in die bestehende Ordnung der Dinge eingriffe, würde Gottes nicht würdig sein; und ein Wunder, welches außer Zusammenhang mit der allgemeinen Erlösung der

Menschheit stünde, würde für diese keinen wahren Werth haben. Wenn Gott in seinem Wirken von den Gesetzen der Ordnung, die er selbst hienieden gegründet hat, abweicht, so kann es nur geschehen, indem er dadurch eine andere Ordnung, die gleichfalls nach ihren Gesetzen besteht, zur Offenbarung bringt; und wenn Gott in dieser Welt des Leidens und Todes hie und da dem Leiden und Tod steuert, so muß solche außerordentliche Hülfe zugleich zusammenhängen mit den allgemeinen Planen seiner Regierung, wonach er der Welt überhaupt aus den Banden des Todes heraushelfen will zur Freiheit und Vollendung des Lebens.

Aber gibt es denn wirklich noch eine andere Ordnung der Dinge, als die, darin wir jetzt hienieden stehen?

Unser fleischliches Auge sieht sie nicht, und unser natürlicher Verstand weiß nichts davon; aber der Glaube kennt sie. Es ist das Reich Gottes, ein Reich, darin Gottes Wille in reiner Herrschaft steht, und seine Liebe vollendet ist in den Herzen — ein Reich des wahren, ewigen Lebens, das Himmelreich.

Dieses Reich gehört nun zwar ursprünglich dem Himmel an, wie das Wort besagt, und einst erst in der Ewigkeit dürfen wir hoffen, darin einzugehen. So könnte es zunächst scheinen, als ob dasselbe mit unserm Erdenleben nichts zu schaffen habe. Allein der Glaube kennt keine solche Trennung zwischen Diesseits und Jenseits. Der Himmel ist nicht gegen uns abgeschlossen, und die Ewigkeit steht für uns nicht in der bloßen Zukunft. Vielmehr hat sich der Himmel auf die Erde niedergesenkt und die Ewigkeit ist in die Zeit eingetreten. Diesen Himmel auf Erden, diese Ewigkeit in der Zeit haben, schauen, erfahren wir — in Jesu Christo.

Jesus ist, obwohl wahrer Mensch, doch nicht ein bloßes Menschenkind gewesen, sondern er ist der eingeborene Sohn Gottes, der von Ewigkeit im Schooße des Vaters ist, aber uns zu Lieb Mensch geworden, uns in Allem gleich außer der Sünde. Hiemit hat er zugleich aus dem Himmel das Reich Gottes, dessen ewiger Mittler er ist, in diese Welt des Fleisches herniedergebracht, und eben in seiner Person selbst hat sich das ewige Wesen dieses Reiches mit seinen Lebenskräften des Geistes in unser Fleisch eingepflanzt. Dieselbe Liebe, die ihn aus dem Himmel zu uns herniederzusteigen bewogen, ist auch die Seele seines Lebens hienieden geworden. Und indem er sie im Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater

und im Wirken für das Heil der Sünderwelt bis in den Tod bewährte, dadurch hat er sein eigen Fleisch mit der Kraft des Geistes von Oben durchdrungen, und hat, während sein äußerer Mensch in der Niedrigkeit des Fleisches einherging, seinen inwendigen Menschen ins himmlische Wesen eingeführt und mit demselben verklärt. Daher geschah es, daß nicht nur von seinem Leibe Kräfte des Lebens zur Heilung unmittelbar ausgegangen sind, wie wir an jenem blutflüssigen Weibe sehen[1]), sondern daß auch auf jenem Berge der Verklärung seine innere Herrlichkeit, das Fleisch mit seinem Glanz überstrahlend, in die Sichtbarkeit hervorleuchtete[2]). In seiner Auferstehung aber ist auch sein äußerer Leib vom Vater, zum Lohn für seinen Gehorsam in Vollendung des Heilswerkes, durch die Kraft des heil. Geistes verklärt, und er selbst in dieser seiner verklärten Leiblichkeit zur Rechten des Vaters im Himmel, da er von Ewigkeit gewesen, erhöht worden, um dort als Haupt der Menschheit, sie mit der Kraft seines Blutes vertretend und mit seinem Hirtenstabe weidend, ewiglich zu thronen. Und von da sendet er nun durch seinen Geist seine Gnadenkräfte in die Herzen, zieht die Seelen durch sein Wort im Glauben zu sich, vereinigt sich mit ihnen durch die Kraft der Liebe, sie nach seinem Bilde erneuernd, und senkt durch die heiligen Sakramente auch sein verklärtes leibliches Leben in den Grund ihres Innern, damit sie, von ihm auf stillem, verborgenem Wege in ihrem inwendigen Menschen verklärt, einst gleich ihm durch die Kraft des Vaters auferweckt und, an Leib und Seele geistlich vollendet, ewig in der seligen Gemeinschaft seines Reiches stehen und bleiben mögen.

So ist Jesus Christus in seiner Person selbst, als Offenbarung des ewigen Wortes im Fleische, das persönliche Wunder, das in dieser Welt erschienen ist, und sein gesammtes Werk, die geistliche Neuschöpfung der Menschheit, ist ein stetes Wirken von Wundern, von geistlichen Wundern, die in und an der Welt geschehen — freilich Wunderwerke, die vor dem natürlichen Auge verborgen und dem Sinne der Welt unbekannt sind, aber denen, die sie an sich erfahren, so gewiß als ihr natürliches Dasein, und von ihnen erkannt und gepriesen als höchste Offenbarung der wunderbaren Demuth und Majestät der erlösenden Liebe Gottes.

---

[1]) Marc. 5, 30. — [2]) Matth. 17, 1—9.

Doch was hat dieß, — so möchte man entgegnen — zu thun mit den Wundern, von denen wir hier reden? Jene geistlichen Wunder mögen ihren Werth und ihre Gewißheit haben für die, die solche Erfahrung durch den Glauben in ihrem Innern machen. Aber hier handelt es sich um Thaten, die offen vor Aller Augen geschehen, und um Wirkungen nicht am innern sondern am äußern Menschen, an dem sichtbaren Fleische unsrer Natur, und an der sichtbaren materiellen Naturwelt: diese sind zu erklären.

Und allerdings, auch die geistlichen Wunder der Neuschöpfung der Menschheit in Christo und der Wiedergeburt der Einzelnen im heil. Geiste sind ebensowenig Wunder im eigentlichen Sinne, als wir die vorhin besprochenen natürlichen Wunder der Schöpfung und Vorsehung Gottes als solche bezeichnen konnten. Dennoch aber mußten wir beide erst ins Licht stellen, um jene, die eigentlichen Wunder verstehen zu können. Denn ebenso wie ein wirkliches Wunder nur von dem Gott ausgehen kann, welcher diese Welt in freier Macht und Liebe geschaffen hat und mit unendlicher Weisheit erhält und regiert, so kann auch ein Wunder nur dann geschehen, wenn außer dieser Welt des Fleisches mit ihren Gesetzen des natürlichen Lebens noch eine andere, höhere Welt besteht mit andern Gesetzen, mit Gesetzen des geistlichen Lebens, dessen Kräfte in diese Welt hereinwirken.

Ist dieß aber der Fall, hat sich in Jesu Christo das Reich Gottes in diese Welt persönlich eingesenkt, und besteht sein Werk darin, die Welt von der Sünde und der Macht des Todes zu erlösen und in's Leben des Geistes zur Herrlichkeit zu erheben, ist es dann nicht eine wesentliche Nothwendigkeit, daß auch sichtbare Wirkungen dieser Gnadenkraft am Fleische, daß auch Wunder im eigentlichen Sinne geschehen?

Blicken wir hin auf Jesum, der unter uns Menschenkindern wandelt, in seinem Wesen Kräfte ewigen Lebens tragend, und beseelt von einer Liebe, die um so tiefer mit uns leidet, je tiefer sie den Gräuel der Sünde, der Ursache all unseres Elends, erkennt. Wenn er nun ringsum all die Gebrechen schaut, unter denen wir seufzen, wenn sie ihre Kranken, ihre Krüppel, ihre Lahmen, Stummen, Blinden und Besessenen vor ihn bringen, wenn ein Vater vor ihm klagt um sein gestorbenes Mägdlein, wenn ihm unter dem Thor eine trostlose Mutter hinter dem Sarge ihres einigen

Sohnes begegnet — kann er da wohl die Kräfte des Lebens, die er zur Erlösung und Verklärung der Welt in seinem Innern trägt, zurückhalten, daß sie nicht heilend ausströmen und den Jammer heben, den er nicht anblicken kann, ohne in seinem tiefsten Innern bis zum Ergrimmen im Geiste bewegt zu werden über diese zerstörende Macht der Sünde[1])? Die Wunder Jesu sind ein übermächtiges Hervorquellen der erbarmenden Liebe, die uns hienieden besucht hat, ein Ueberströmen ihrer Segenskräfte am Wege, da sie, uns von der Sünde zu erlösen, hinwandelt über die Erde, den Schauplatz sündlichen Verderbens; sie sind ein vorübergehendes Durchbrechen himmlischer Lebenskraft in dieser Welt des Todes, da, wo der Fürst des Lebens den verheerenden Wirkungen des Todes begegnet, dessen Macht auf innerem Wege zu zerbrechen er gekommen ist.

Und ein Gleiches gilt von den Wundern überhaupt. Wenn Gott, um in diese von ihm abgefallene Welt sein Reich stufenweise wiederum einzugründen, zu Zeiten Boten an die Menschheit ausgehen ließ, welche dem in der Finsterniß und Knechtschaft der Sünde liegenden Volke die Verheißung der Gnade bringen und Ordnungen des Heils in ihm gründen sollten, bedurften diese Boten nicht der Beglaubigung für ihren Beruf vor dem Volke? Und wodurch konnten sie dieß dem fleischlichen Sinn desselben nachdrücklicher bezeugen, als indem sie Thaten verrichteten in Gottes Kraft und Namen, die sonst kein Mensch vermag, außerordentliche Thaten, welche den Sinn des Volkes hinlenkten auf den eigenthümlichen Inhalt dieser Botschaft, die sie brachten[2])? So sind die Wunder, wie besondere Offenbarungen der Gnade in dieser Welt des Fleisches, so zugleich gewaltig überführende Zeugnisse für diejenigen, welche von Gott dazu berufen sind, ihr diese Gnade zu verkündigen.

Da nun Gott schon im Alten Bunde seine Veranstaltungen zur Erlösung der Menschheit begonnen hat, so sehen wir dort bereits durch Moses und durch Propheten wie Elias und Elisa große Wunderthaten geschehen, um die Macht Jehovah's vor Israel und seinen Feinden kund zu thun. In ihrer ganzen Fülle aber strömten sie erst hervor aus der Kraft dessen, welcher der Heiland der Welt selbst ist; und eben diese, die Welt von

---

[1]) Joh. 11, 33. 38. — [2]) Joh. 14, 11. Apgesch. 2, 22. Röm. 15, 18. 19. Hebr. 2, 4.

ihren Sünden heilende und von dem Tod erlösende Kraft ist es, die er in seinen Wundern bekundet und für den empfänglichen Sinn abbildet. Und mußte dieser Strom der Segnung, den er eröffnet hat, nicht auch auf seine Jünger überfließen, die in seinem Namen das Heil der ganzen Welt verkündigen sollten? Nach dem Zeugniß der Kirchenväter hat man die Spuren dieses wunderhaften Gnadenstromes selbst noch lange hin in die Zeiten der ersten Kirche verfolgen können. Wenn aber derselbe später und heute versiegt zu sein scheint, so findet dieß seine Erklärung darin, daß sich die Mittheilung solcher besonderen Gnadenkräfte naturgemäß an die Haupt-Epochen in der Offenbarung der Gnade anschließt, hingegen dagegen die stille erlösende Wirksamkeit in der Tiefe des Innern zurücktritt, wo die Entwickelung des Reiches Gottes bereits in die natürlichen Bahnen der Weltgeschichte eingelenkt hat.

Dieser Zusammenhang der Wunder mit der Offenbarung des Reiches der Gnade zeigt sich nun aber auch in dem innern Vorgang der Wunder selbst, auf welchen ich — wie man erwarten wird — jetzt noch einzugehen versuchen will, wobei ich mich aber, wie es die Natur einer Sache, die wesentlich ein Geheimniß ist, mit sich bringt, nur auf Andeutungen beschränken kann.

Ich gehe zu dem Zweck aus von der jetzt bestehenden Ordnung des Naturlebens.

In der gesammten Naturwelt erkennen wir — wie oben bereits angegeben worden — ein mit unendlicher Weisheit geordnetes Zusammen- und Ineinanderwirken von Ursachen und Kräften, wodurch alles Einzelne und dieses mit dem Ganzen, sowie das Ganze mit dem Einzelnen erhalten wird. Speciell ist unser Leib ein Organismus, in welchem die centrale Lebenskraft ihren Bestand fortwährend durch eine reichgegliederte Fülle von Organen auswirkt und wider zerstörende Einflüsse so lange aufrecht erhält, bis diese übermächtig über sie geworden und in Folge dessen der Organimus stockt und sich auflöst. Wollen wir mithin auf jene centrale Leibeskraft Leben erhaltend und fördernd einwirken, so müssen wir, der Lebensordnung des Leibes folgend, ihm durch Nahrung in neuen Stoffen stets neue Kräfte zum Fortbestande zuführen, und, wo eine Störung eingetreten ist, durch angemessene Gegenwirkung das Gleichmaß in den Organen und Kräften wiederherzustellen suchen. Wie viel hierin die mensch-

liche Kunst auf Grund wachsender Einsicht in die Gesetze des leiblichen Organismus und in seine Zusammenhänge mit der äußern Naturwelt zu leisten vermag, ist aus der Erfahrung bekannt. Aber es sind hiebei der menschlichen Wissenschaft und Kunst doch bestimmte Grenzen gesetzt.

Für's erste bleibt unser Wirken auf die Centralursache des Lebens in unserm Leibe vermittelt durch die Mittelursachen desselben, und wir sind nicht im Stande, in reiner Unmittelbarkeit auf den Sitz des Lebens selbst eine Wirkung auszuüben. Zu solchen Mittelursachen gehören außer den allgemeinen Mitteln der Ernährung und Stärkung auch unsichtbare Agentien wie Elektricität, Magnetismus, Galvanismus u. s. f.

Noch unmittelbarer ist die psychische Einwirkung. Denn wenn Jemand durch Blick, durch Wort oder That in der Seele des Andern eine bestimmte Stimmung und Bewegung hervorruft, so kann vermöge des engen Zusammenhangs von Leib und Seele, wonach jener mit seinen Wurzeln in dieser gründet, von der Seele aus auf dem Wege der Phantasie, des Gefühls oder des Willens eine solche Wirkung auf die centrale Kraft des Leibeslebens ausgehen, daß sich die Erscheinungen derselben, wie uns die Erfahrung lehrt, bisweilen den Grenzen des Wunderhaften nähern. Von dieser selbst aber bleiben sie noch durch eine zweite Schranke, die für die natürliche Ordnung der Dinge besteht, bestimmt geschieden. Allen natürlichen Einwirkungen nämlich fehlt die eigentliche schöpferische Macht. Sie können nur eine schlummernde Kraft erwecken, eine träge beleben, eine gehemmte befreien und können zwischen den einzelnen Kräften eingetretene Mißverhältnisse heben. Aber sie können nicht eine Kraft, die nicht mehr vorhanden ist, neu wieder setzen, sie können nicht ein erstorbenes Glied wiederherstellen, und noch weniger vermögen sie ein entflohenes Leben wieder zurückzurufen.

Dieß Alles aber thut nun eben das Wunder. Und es vermag solches, weil hier eine andere Kraft hereinwirkt, als in der materiellen Natur besteht, und weil sie nach andern Gesetzen hereinwirkt. Während nämlich in der bestehenden Ordnung der Dinge nur der bei der Schöpfung in diese Welt ausgegangene Geist, der Geist des natürlichen Lebens, wirksam ist, so ist es im Wunder der von Christo auf Grund seines Erlösungswerkes ausgegangene, der die Menschheit von der Sünde und ihren Folgen hei-

lende und alle Segnungen des Heils in uns ausgießende Geist, der heil. Geist. In seiner Kraft allein vermag der Mensch Wunder zu thun[1]).

Eben hiemit aber geschieht das Wirken im Wunder auch nach andern Gesetzen. Denn das Reich, zu dem die Menschheit und die gesammte Naturwelt durch die Erlösung Christi aus dem Tode soll zurückgeführt und erhoben werden, ist ein Reich des wahren, des geistlichen Lebens im Gegensatz zum bloßen natürlichen, darin wir hienieden stehen. Im Organismus des wahren Lebens besteht aber nicht mehr die äußere Zusammengesetztheit von Stoffen, die nur durch äußere Einwirkung von verwandten belebenden Kräften kann erhalten, aber auch durch äußere Einwirkung von zerstörenden Kräften wieder kann aufgelöst werden — ebenso wie jenseits nicht mehr die Ausschließlichkeit des irdischen Nebeneinander im Raume noch des irdischen Nacheinander in der Zeit besteht. Sondern bei allem unergründlichen Reichthum der Gestaltungen des Lebens und der unerschöpflichen Fülle der inneren Gliederung im Reiche Gottes waltet doch eine solche unendliche gegenseitige Durchdringung und Durchwohnung, daß Jedes in der Kraft des Andern steht und nur mit und in dem Andern sein Leben führt. Gleichwie in der himmlischen Vollendung alle Seelen in der innigsten Gemeinschaft des Lebens und im seligsten Austausch aller Güter stehen werden, weil sie alle durch das Band der Liebe im heil. Geiste vereinigt sind, so auch wird dasselbe Gesetz der Liebe alle Organismen durchwalten, und der Strom des Lebens, welcher frei von dem allgemeinen Lebens-Centrum ihnen zuströmt, wird auch frei alle ihre Organe durchströmen, und es wird so eine vollkommene Einheit des Lebens in freier, unendlicher Wechselwirkung aller Kräfte des Lebens bestehen.

In der Kraft und nach der Ordnung dieses himmlischen Lebens, welches durch Christum für diese Welt begründet und seinem Wesen nach in diese Welt bereits eingegründet ist, geschieht nun auch das Wunder. Der Gottgesandte nämlich, welcher zur Vermittlung einer göttlichen Offenbarung berufen ist, empfängt je nach Anlage und Erforderniß, und zuhöchst im vollen Maße der Menschensohn durch Gottes Geist Theil an den Kräften der zukünftigen Welt; und mit denselben vermag er auf den Heerd des Lebens in dem Organismus des menschlichen Leibes unmittel-

---

[1]) Apgesch. 10, 38. 1 Cor. 12, 9. Gal. 3, 5.

bar zu wirken, um von da aus die erkrankten Organe und erstorbenen Glieder mit neuem Leben zu erfüllen, ja in Folge seines Zutritts zur allgemeinen Lebensquelle vermag er selbst entwichenes Leben in den erstorbenen Organismus wieder zurückzuleiten. Auf sein mit göttlich schöpferischer Kraft, mit der Kraft geistlichen Lebens in das Innerste des Leibes dringendes Wort werden die Blinden sehend und die Lahmen gehend, die Aussätzigen werden rein und selbst die Todten stehen auf.

Und die gleiche Macht wie über die menschliche Leiblichkeit übt der Wunderthäter auch über die äußere Natur. Auch da vermag er in den allgemeinen, alles Einzelne umschlingenden Lebensstrom mit himmlischer Kraft hineinzugreifen und ihn dahin zu leiten, wo eine That der Kraft und der Liebe zur Offenbarung der göttlichen Gnade gefordert wird. Durch seinen Willen wird Wasser in Wein verwandelt, unter seinen Händen mehren sich wenige Brode zur Sättigung von Tausenden, durch sein Wort schweigt der tosende Sturm, und frei wandelt der Herr des Lebens auf den Wogen des Meeres.

So findet das Wunder seine Erklärung in der Erkenntniß, daß über dieser natürlichen Ordnung der Dinge noch eine höhere Ordnung, die des geistlichen Lebens waltet, und daß dieselbe durch die Offenbarung des Heils in Christo wesenhaft in diese Welt eingesenkt ist. Und das Wunder ist eben *das durch besondere Kraft von Oben bewirkte Zutagekommen dieser höheren Ordnung der Dinge in der niedern Sphäre der irdischen Fleischeswelt.* Doch nur ein vereinzeltes und vorübergehendes Zutagekommen! denn das Wunder ist nicht dahin zu verstehen, daß dadurch eine Verklärung des Fleisches selbst bewirkt werde. Diese geschieht vielmehr hienieden nur am inwendigen Menschen durch die stille Arbeit des heil. Geistes und wird einst erst in die Offenbarkeit und in äußere Wirklichkeit und Vollendung treten am Tage der Auferstehung. Sondern im Wunder wird nur *mit* Kräften himmlischen Lebens auf diese Fleischesnatur gewirkt und dadurch eine auf natürlichem Wege unmögliche Wirkung in ihr hervorgebracht. Aber *was* dadurch gewirkt wird, ist selbst wieder ein Zustand des Fleisches und unterliegt deßhalb auch fortan den Gesetzen desselben. Die wunderbar geheilten Glieder sind nicht anderer Art dadurch geworden, als die natürlichen, die zurückgegebene Sehkraft unterscheidet sich nicht von der gewöhn=

lichen, und die wiedererweckten Todten müssen früher oder später wieder den allgemeinen Tribut des irdischen Lebens zollen. Das Wunder ist nicht eine Verwandelung des Fleisches in den Zustand der Verklärung, sondern nur eine Wirkung am Fleische, wiewohl durch die Macht desselben Geistes, durch welchen einst unser nichtiger Leib soll verklärt werden. Denn nicht dazu geschieht ein Wunder, um ein Neues hienieden in uns zu setzen, das in jenes Leben hinüberreichen soll, sondern damit wir, die wir im Fleische leben, an solcher außerordentlichen Machtwirkung lernen, daß über dieser Welt der Vergänglichkeit eine Macht waltet, die stärker ist als der Tod, und daß es gilt, derselben sich mit der ganzen Glaubens- und Liebeskraft seines Innern hinzugeben.

Diese Bedeutung hat das Wunder zunächst für die Zeit und Umgebung selbst, in welcher es geschieht. Es soll dadurch die Aufmerksamkeit und das Verlangen des Geistes auf Den hingelenkt werden, der sich durch diese außerordentlichen Machtwirkungen als Gesandten Gottes erweist, damit die Herzen der Gnaden- und Heilsbotschaft zufallen, die er im Namen Gottes an die Sünderwelt bringt. Und so unwerth und verwerflich die Wundersucht ist, die aus leerer, weltlicher Neugier entspringt, und deßhalb von Jesu auf das entschiedenste bekämpft wird [1]), so eng hängt dagegen der Wunderglaube zusammen mit dem Wesen des Glaubens überhaupt und mit dem im tiefsten Grunde unsers Innern ruhenden Bedürfniß und Sehnen nach der Erlösung von der Herrschaft der Sünde und nach der Offenbarung des wahren, ewigen Lebens — weßhalb Jesus nicht nur, wo er darum angefleht wird, gern ein Wunder zu thun bereit ist, sondern auch geradezu fordert, daß man an ihn glaube um dieser seiner Werke willen [2]).

Aber die Bedeutung der Wunder reicht noch weiter: sie sind Zeichen auch noch für uns, die wir bereits im Glauben an Christum stehen.

Sie sind für's erste herrliche Wahrzeichen von der göttlichen Liebesmacht, die uns umfängt und uns aus allen Nöthen reißen kann und will, Zeugnisse von der Ueberschwenglichkeit der göttlichen Gnade über menschliche Sünde und Schuld, von der Herrschaft des Geistes über das Fleisch,

---

[1]) Joh. 6, 26. Matth. 12, 39. — [2]) Joh. 10, 25. 38; 14, 11; 15, 24. Matth. 11, 2 ꝛc.

des Lebens über den Tod, des Reiches Gottes über das Reich der Welt und Finsterniß. Sie sind hellleuchtende Wegzeiger an dem Wege unserer irdischen Pilgrimschaft, hinweisend auf Christum als das geistliche Lebenscentrum der Welt, in dessen Person und Leiblichkeit die Verklärung der Welt begonnen hat, und von wo aus die belebenden Lichtstrahlen in die ganze Geschichte rück= wie vorwärts ausgehen. Sie sind eine ebenso laut als geheimnißvoll in das tägliche Treiben der Welt hineintönende Kunde von einer stillen Arbeit des Geistes Gottes in den Tiefen der Seelen und ihrem verborgenen Naturgrunde zu ihrer Neugeburt im Geiste, und hiemit eine mächtige Weckstimme, die an jede Seele ergeht: auch in dir, in dir selbst muß es durch den Geist von Oben neu werden, wenn du Theil haben willst an der künftigen Erneuerung der Welt durch Christum.

Eben hiemit aber, als ein solches bekräftigendes Siegel für unsern Glauben, sind die Wunder zugleich ein seliges Unterpfand für unsere Hoffnung. Denn die Kräfte, welche im Wunder wirken, sind dieselben, wodurch einst unser Leib wird auferweckt und sammt der ganzen Naturwelt in Herrlichkeit gewandelt werden. Von dieser wunderbaren Macht-Offenbarung der Zukunft sind eben die Wunder ein schwaches, äußeres Vorspiel an der Natur des irdischen Fleisches. Und sie gehören deßhalb so recht dieser Zeit des Bannes unter dem Tode an, worunter alle Kreatur in ängstlichem Harren seufzt und sich sehnt nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Wenn wir aber einst zu dieser selbst werden eingegangen sein, dann bedarf es keiner Wunder mehr für uns als Zeichen des Lebens und Quellen des Trostes. Vielmehr wird die künftige Welt der Verklärung Ein großes Wunder vor unsern Augen sein, ein Wunder über alle Wunder, vor welchem alle Herrlichkeit dieser irdischen Fleischesnatur erbleichen muß [1]). Und dann wird das Wundern, das Sichverwundern erst recht angehen. Denn dann wird unsere Seele in ewiger heiliger Bewunderung all der Herrlichkeit der neuen Dinge stehen, die der ewig reiche Gott aus der unergründlichen Tiefe seiner Liebe in einer all unser Ahnen unendlich übertreffenden Weise durch die Kraft seines unauflöslichen Lebens von Ewigkeit zu Ewigkeit wird hervorgehen lassen. Und nicht bloß ein Schauen dieser Herrlichkeit wird uns gewährt

---

[1]) 1 Cor. 2, 9. Offenb. 21.

werden. Sondern, wie Alle einst sollen von Gott gelehret sein, so werden sie auch begabet sein mit wunderbarer, himmlischer Kraft Gottes. Und wenn Gott schon hienieden seine Plane nur mit und durch uns ausführen will, und es höchste Ehre und Wonne für uns ist, in seinem Sinne und für sein Reich mit unsern schwachen Kräften wirken zu dürfen, so werden wir vollends einst in seinem himmlischen Reiche gewürdigt werden, an jenem wunderbaren Werke der Ewigkeit als seine Kinder und Erben seines Reiches mitzuwirken in der Kraft seines ewigen, heiligen Geistes. So wird, was im Wunder vorgebildet ist, zum Wesen kommen und zur Vollendung.

Das heilige Abendmahl.

Der Bericht der heil. Schrift über die Einsetzung des heiligen Abendmahls lautet also:

„In der Nacht, da er verrathen ward, als Jesus mit seinen Jüngern zu Tische saß, nahm er das Brod, dankete und brach's und gab es seinen Jüngern und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtniß. Desselbigengleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahl, dankete, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus. Dieser Kelch ist das Blut des Neuen Testamentes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Solches thut, so oft ihr's trinkt, zu meinem Gedächtniß."

Dieß der Bericht der heil. Schrift nach den synoptischen Evangelien und dem Apostel Paulus, von welchen uns die Stiftung des heiligen Mahles erzählt wird [1]).

Wie nun überhaupt im Reden und Handeln unseres Herrn, so ist auch hier alles wichtig und bedeutsam:

vorerst die Gesinnung, welche das Herz Jesu am Abend vor seinem Leiden bewegte, und welche Johannes mit den Worten bezeichnet: „Wie

---

[1]) Matth. 26, 26—29. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 15—20. 1 Cor. 11, 23—26.

Er hatte geliebet die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis an's Ende"[1]) — also die Treue seiner Liebe;

sodann ist bedeutsam selbst der ganze äußere Hergang der Stiftung: die Wahl der Elemente, das ungesäuerte Brod der Passahfeier, und der rothe, mit Wasser gemischte Wein, das segnende Danken für diese Gaben, das symbolische Brechen des Brodes und die Darreichung von Beiden an Alle; zumal aber sind es die Worte, welche Jesus mit der Darreichung verband.

Beim Brode sprach er: „Nehmet, esset, das ist mein Leib." Jene Worte der Aufforderung: „nehmet, esset" stehen nur bei Matthäus und Marcus, hingegen die Worte: „dieß ist mein Leib" gleicherweise in allen Berichten. Daß unter dem „dieß" nichts anders verstanden werden könne, als das Brod, welches Jesus in den Händen hielt und seinen Jüngern reichte, wird keiner Begründung bedürfen, da jede andere Erklärungsweise dem einfachen, natürlichen Sinn der Worte widerstritte. Matthäus und Marcus geben die Worte: „mein Leib"[2]) ohne Zusatz, Lucas aber fügt hinzu: „der für euch gegeben wird"[3]), und Paulus setzt dafür: der für euch gebrochen wird[4]), wenn nicht vielleicht nach der Auktorität von wichtigen Handschriften das Wort[5]) „gebrochen" wird wegzulassen sein.

Gesondert vom Brode gibt Jesus seinen Jüngern dann auch den Kelch. Indem er auch hier mit den Worten beginnt: „dieß ist," nennt er als Gegenstand sein Blut[6]), und setzt (nach Lucas) hinzu: welches „für euch", nach Matthäus und Marcus: „für Viele" vergossen wird, — wobei aber der letztere Ausdruck offenbar nicht eine Beschränkung in sich schließt, als ob es nicht für alle Menschen vergossen worden, sondern nur anzeigen soll, daß die Bedeutung und Kraft dieses Blutvergießens über den engen Kreis der um Jesum versammelten Jünger hinausreiche. Als Zweck desselben aber wird von Matthäus angegeben: „zur Vergebung der Sünden"[7]), also damit uns um dieser Selbstdargabe Christi willen unsere Sünden vergeben würden. Und aus diesem Grunde wird

---

[1]) Joh. 13, 1. — [2]) το σῶμά μου. — [3]) τὸ ὑπέρ ὑμῶν διδόμενον. — [4]) το ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. — [5]) κλώμενον. — [6]) τὸ αἷμά μου. — [7]) εἰς ἄφεσι ἁμαρτιῶν.

auch in allen Berichten das Blut Christi in Verbindung gebracht mit der Idee des Bundes[1]), welcher bei Lucas und Paulus speciell als neuer Bund[2]) bezeichnet wird. Gleichwie nämlich die Stiftung des Alten Bundes für Israel durch Darbringung von blutigen Opfern besiegelt wurde, so stehe nun auch Jesus im Begriff, durch das Vergießen seines Blutes am Kreuze einen neuen Bund, einen Bund für Viele, für die Menschheit überhaupt zu stiften.

Die Fassung der hiebei von Jesu gebrauchten Worte ist jedoch in den einzelnen Berichten etwas abweichend. Bei Matthäus und Marcus nämlich heißt es: „dieß ist mein Blut des Bundes"[3]); Lucas und Paulus hingegen sagen: „dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute"[4]). Diese Abweichung ist aber nicht, wie es etwa auf den ersten Blick scheinen könnte, so aufzufassen, als ob der Gegenstand der Darreichung dort ein realer, nämlich Christi Blut, hier ein bloß idealer sei, nämlich ein neues Bundesverhältniß, welches durch Jesu Blut gestiftet worden. Sondern auch hier ist, was dargereicht wird, ein Reales. Denn es heißt nicht: „durch mein Blut"[5]), in welchem Falle das Blut Jesu allerdings nur als Vermittlung für den Bund bezeichnet würde, sondern es heißt: „in meinem Blute"[6]). Dieß will sagen: der Bund besteht hier und wird dargereicht in der Substanz des Blutes Jesu. Indem das Blut Jesu dargereicht wird, so wird in demselben der Neue Bund dargereicht. Denn das Blut ist eben das verursachende Princip des Neuen Bundes. Und konkreter, wirklicher kann der Neue Bund gar nicht dargeboten werden, als indem uns Christus sein Blut selbst, wodurch er ihn gestiftet hat, mittheilt. Nach den beiden biblischen Referaten ist also der Gegenstand der Darreichung der gleiche: das Blut Jesu Christi, als Blut des Neuen Bundes, für uns vergossen zur Vergebung unserer Sünden — ebenso wie dort bei Darreichung des Brodes der Leib Jesu es ist, für uns am Kreuze in den Tod gegeben.

Aber wie ist diese Aussage des Herrn selbst wieder zu verstehen, daß

---

1) διαθήκη. — 2) καινὴ διαθήκη. — 3) τουτό ἐστι τό αἷμά μου τῆς διαθήκης. — 4) τοῦτο τό ποτήριον ἡ καινη διαθήκη (bei Paulus ἐστίν) ἐν τῷ αἵματί μου (Luc.) oder ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (Paul). — 5) δια τοῦ αἵματός μου. — 9) ἐν τῷ αἵματί μου

das Brod, welches er in der Hand hält, sein Leib sei, und der Kelch d. i. der Wein im Kelche sein Blut?

Daß hierin etwas Symbolisches liege, ist nicht zu verkennen. Denn offenbar soll das Brod, das er bricht, seinen Leib abbilden, der am Kreuze in den Tod dahin gegeben wird; und der rothe Wein in dem Kelche, welchen er den Seinigen austheilt, ist ein Bild seines für uns vergossenen Blutes. Die Seinigen sollen durch die Darreichung dieser Symbole von Brod und Wein daran erinnert werden, daß Jesus für sie seinen Leib am Kreuze dahingegeben und sein Blut zur Vergebung ihrer Sünden vergossen habe. Die Feier ist insofern ein symbolisches Gedächtniß des Versöhnungsleidens Christi. Aber ist es ein bloßes Symbol? Und soll hierauf die ganze Bedeutung der Handlung sich beschränken?

Man hat nicht selten, vornehmlich Luther, für die reale Auffassung der Worte, im Gegensatz zur symbolischen, das Wörtlein „ist“ [1]) angeführt und geltend gemacht. Jedoch aus diesem Wörtlein für sich würde sich noch kein genügender Beweis liefern lassen. Denn, gesetzt auch, daß Jesus sich desselben bedient hätte — was aber, da im Aramäischen, worin Jesus redete, die Copula wegzufallen pflegt, nicht wahrscheinlich ist — so ist die Bedeutung derselben abhängig von dem Verhältniß, in welchem Subjekt und Prädikat zu einander stehen. Und dieses ist eben hier das Fragliche. Aber wenn auch Luther darin im Irrthum war, daß er auf das Wörtlein „ist“ sich steifte, so hat er doch darin allerdings Recht: es treten uns jene Worte: „das ist mein Leib, das ist mein Blut“ mit einer solchen gewaltigen Realität entgegen, daß wir gar nicht anders können, als sie in ihrer vollen Wirklichkeit nehmen. Wer ist's doch, der da spricht? Der ist's, welcher, obwohl er in göttlicher Gestalt war, doch uns gleich geworden ist, und unser Fleisch und Blut angenommen hat, um uns durch seinen Tod das ewige Leben zu erwerben. Der ist's, welcher bei seiner Himmelfahrt den Seinigen erklärt, er werde bei ihnen sein alle Tage bis an der Welt Ende. In ein konkret-persönliches Verhältniß also ist er von Anfang zu uns getreten, und in einem konkret-persönlichen Verhältniß will er bei uns bleiben bis an's Ende. Wie nun?

---

1) ἐστί.

Wenn er hier eine eigene Stiftung macht, da sollte er weniger verheißen und geben, als es sonst schon der Fall ist? Nimmermehr! Würde doch dieselbe hiemit zu einer leeren Ceremonie zusammenschrumpfen, die mit der heiligen Würde des Herrn streitet. Zum mindesten also ein persönliches, nicht ein bloß gedankenhaftes Verhältniß muß damit gemeint sein, nicht ein bloßer Akt der Erinnerung an Ihn, sondern ein Akt seiner persönlichen Selbstmittheilung an uns. Und da es ein Akt besonderer Stiftung ist, so muß diese persönliche Selbstmittheilung hier auch in besonderem, muß in noch höherem und vollerem Maße stattfinden, als es sonst schon der Fall ist.

Gehen wir nun mit dieser, in der wesentlichen Stellung Christi zu uns begründeten Voraussetzung an die Worte unseres Textes: „das ist mein Leib, das ist mein Blut," was anders können sie aussagen, als daß es sein wirklicher Leib, sein wirkliches Blut sei, was er uns in diesem seinem Stiftungsmahle unter den symbolischen Elementen von Brod und Wein mittheilt? Man darf nicht etwa entgegenhalten wollen, daß ja seine Jünger jene Worte gar nicht auf seinen Leib hätten beziehen können, weil er in demselben noch vor ihnen stand, sie also damit nicht speisen konnte. Dieser Canon kann auf Jesu Worte gar nicht Anwendung finden. Sind wir doch vielmehr von ihm gewohnt, daß seine Worte einen tiefern Sinn in sich bergen, als das nächste oberflächliche Verständniß darin findet — wie ich dafür nur an sein Wort erinnern darf von dem Tempel, den er abbrechen und in dreien Tagen wieder aufbauen wolle [1]), oder an seine Vorhersagungen von seiner Auferstehung, welche die Jünger gleichfalls erst nach dem wirklichen Eintritt derselben zu verstehen vermochten [2]).

Hätten die Einsetzungsworte Jesu einen andern Sinn haben sollen, als den einfachen, wirklichen, in welchem er sie gesprochen, so müßten wir erwarten, daß er darüber irgend eine Andeutung gegeben habe. Aber dieß ist nicht der Fall. Und ebenso wenig thut es sein Apostel. Paulus redet im 10. und 11. Capitel seines ersten Briefes an die Corinther ausführlich vom heiligen Abendmahl. Aber nirgends sagt er oder gibt auch nur zu verstehen, daß Leib und Blut bloß der bildliche Ausdruck für sein Versöhnungsleiden sein solle. Sondern er redet überall

---

[1]) Joh. 2, 17—22. — [2]) Joh. 20, 9.

von Leib und Blut Christi, und daß wir im heiligen Abendmahl in wahre, wesentliche Gemeinschaft mit demselben treten, wie z. B. wenn er sagt: „der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" [1]) Und wiederum: „Welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket ihm selber das Gericht, damit daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn" [2]).

Das also lehrt uns eine unbefangene Erwägung der Stiftungsworte, daß die Darreichung von Brod und Wein im heiligen Abendmahl nicht ein bloß symbolischer, an das Versöhnungsleiden Christi erinnernder Akt, sondern daß der Gegenstand derselben der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi sei. Und die Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung gibt uns unser Herr noch selbst im 6. Capitel des Johannis-Evangeliums, wenn er dort von sich sagt: „Ich bin das lebendige Brod; wer von diesem Brod essen wird, der wird leben in Ewigkeit" [3]), und wiederum: „werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch" [4]). Es würde zu weit führen, jetzt zu untersuchen, ob Jesus hier speziell den Genuß des heiligen Abendmahls im Auge habe, oder ob er von dem Glauben an den Menschensohn rede, welcher uns seines Fleisches und Blutes theilhaft mache. Aber das erhellt auf's deutlichste, selbst wenn man die letztere Deutung, welche uns die richtigere zu sein scheint, annimmt, daß mit Fleisch und Blut dort nicht sein Erlösungswerk überhaupt gemeint sei, dessen wir durch den Glauben theilhaft werden, sondern speciell die Naturseite seines persönlichen Wesens. Denn ausdrücklich sagt er: „das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt" [5]). Und als die Juden es in diesem leibhaften Sinn auch wirklich nahmen, da bekämpft er nicht etwa diese reale Auffassung, sondern bekräftigt sie vielmehr ausdrücklich, indem er sagt: „Mein Fleisch ist in Wahrheit [6]) eine Speise, und mein Blut ist in Wahrheit ein Trank" [7]). Nicht weniger steht damit in Einklang auch die Wirkung, welche Jesus diesem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes

[1]) 1 Cor. 10, 16. — [2]) 1 Cor. 11, 29. — [3]) Vers 51. — [4]) Vers 53. — [5]) Vers 51. — [6]) ἀληθῶς. — [7]) Vers 55.

zuschreibt. Denn wiederholt beschließt er seine Rede hierüber mit den Worten: „und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“[1]). Deßgleichen: „wer dieß Brod isset, der wird leben in Ewigkeit“[2]). Auferweckung und Leben aber sind Begriffe, die der Sphäre des Naturlebens angehören, und wenn auch das vollziehende Princip der Auferweckung wie aller Verklärung der heil. Geist ist, der Geist dessen, welcher Christum von den Todten auferweckt hat[3]), so hat doch diese Kraft des heil. Geistes selbst ihre Vermittlung wieder darin, daß wir hienieden in Gemeinschaft mit dem Fleisch und Blut Christi treten, welches durch den heil. Geist in der Auferstehung seine Verklärung erfahren hat, und hiemit eine Ursache für unsre eigene Auferweckung geworden ist. Wenn hiemit also schon die Gemeinschaft, in welche wir durch den Glauben mit Christo treten, naturhafter Art, ein Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes ist, wie viel mehr müssen wir es beim heiligen Abendmahl in seiner vollen Wirklichkeit nehmen, wenn er sagt: „dieß ist mein Leib, dieß ist mein Blut.“

Aber freilich lernen wir auch zugleich aus jener Rede unsers Herrn bei Johannes, welcher Art diese Realität des Genusses ist. Hat es nämlich nach dem Bisherigen den Schein haben können, als sei, was wir genießen, Christi Leiblichkeit in dem fleischlichen Zustande, worin er dort in der Synagoge zu Capernaum gestanden und am letzten Abend mit seinen Jüngern zu Tische gesessen ist, worin er darnach an's Kreuz geheftet worden und daran gestorben ist — die Juden zu Capernaum haben es wirklich so verstanden —, so weist Jesus solche capernaitische Weise des Genusses zurück, indem er sagt, daß das Fleisch[4]) kein nütze sei. „Der Geist ist's, der da lebendig macht“[5]). Und wie dieß gemeint sei, geht aus den unmittelbar vorausgehenden Worten hervor, womit er jenen Irrthum zurückweist, indem er sagt: „Aergert euch das? Wie, wenn ihr sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, da er vor war![6])
Damit gibt er zu verstehen, daß er, um uns sein Fleisch und Blut mitzutheilen, gen Himmel fahren werde. Werde dann seine Persönlichkeit verklärt sein, so werde jener Anstoß von selbst wegfallen; denn dann werde seine Selbstmittheilung auch in verklärter Weise stattfinden. Was

[1]) Vers 39. 44. 54. — [2]) Vers 50. 51. 54. 57. 58. — [3]) Röm. 8, 11. — [4]) σαρξ. — [5]) Vers 63. — [6]) Vers 61, 62.

wir somit empfangen und genießen, ist zwar derselbe Leib, welchen Jesus am Kreuze für uns in den Tod dahingegeben, aber er ist es in jenem Zustand der Verklärung, in welchen er durch seine Himmelfahrt übergegangen ist. So eben bewährt sich, was unser Herr sagt, daß seine Worte Geist und Leben seien [1]).

Bietet aber auf diese Weise die Rede Jesu bei Johannes eine Erklärung für die Stiftungsworte des Mahles, so erhält sie doch auch hinwiederum ihre Ergänzung durch die letzteren. Nach Joh. 6 könnte es nämlich scheinen, als ob der Genuß von Leib und Blut Christi nur auf dem Wege des Glaubens erlangt würde. Hier aber, in den Stiftungsworten, finden wir den Genuß speciell an den Vollzug des von Jesu gestifteten Mahles geknüpft, indem es einfach heißt: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib ꝛc." Und wenn auch dieser äußere Empfang zu einem wahren innern Genießen erst da wird werden können, wo sich damit das Essen des Fleisches Christi im Glauben verbindet, so geschieht die Darbietung selbst doch hier auf dem Wege der hiezu von Christo gestifteten Feier. So wir also sein Mahl feiern und das gesegnete Brod und Wein empfangen, so gibt er uns hiemit seinen Leib und Blut zu genießen, dessen dürfen wir nach seiner Verheißung gewiß sein.

Und daß es sich hiemit also verhalte, dieß lernen wir vollends von Paulus in seinem ersten Briefe an die Corinther [2]). Unter diesen nämlich hatten Manche gemeint, die Betheiligung an den Götzenopfer-Mahlzeiten sei für den Christen etwas Indifferentes, weil der Christ wisse, daß ein Götze nichts sei. Aber Paulus tritt dieser falschen Geltendmachung der christlichen Freiheit mit dem Satze entgegen, daß die Heiden, was sie ihren Göttern opfern, in Wirklichkeit den Dämonen opfern [3]), daß die Christen mithin durch die Betheiligung an den Götzenopfer-Mahlzeiten in eine Gemeinschaft mit den Dämonen treten. Und zum Beweis hiefür erinnert er sie an die unter den Christen feststehende Wahrheit, daß ja auch der gesegnete Kelch, welchen sie (die Christen) segnen, eine Gemeinschaft des Blutes Christi sei, und das Brod, das sie brechen, eine Gemeinschaft des Leibes Christi. Hieraus erhellt demnach, daß im heiligen Mahle, unabhängig von der persönlichen Ueber-

---

[1]) Vers 63. — [2]) Cap. 10. — [3]) Vers 20. — [4]) 10, 16.

zeugung, auf rein objektivem Wege, durch die Feier der Gemeindehandlung an sich, Christi Leib und Blut mitgetheilt wird; denn sonst könnte es nicht als Beweis dafür dienen, daß man, auch wenn man die Götzen für nichts halte, doch durch den Genuß der Götzenopfer-Mahlzeiten in eine Gemeinschaft mit den Dämonen trete.

Ebenso wird auch nur bei dieser Annahme der Objektivität des sakramentalen Genusses jenes Wort Pauli in seinem vollen Werthe belassen, daß, wer unwürdig isset und trinket, hiemit schuldig werde an Leib und Blut des Herrn[1]). Wäre es doch außerdem höchstens eine Versündigung am Brode, das nicht als sakramentales vom gemeinen unterschieden wird, oder an der göttlichen Stiftung, wohl auch am Herrn selbst, der dieß geistliche Brod darreicht, nicht aber an Leib und Blut Christi. Und wenn es nicht bloß heißt, daß er sich's zum Gericht[2]) esse, sondern daß er sich hiemit ein Gericht[3]) esse und trinke[4]); deßgleichen wenn der Apostel als Folgen solchen unwürdigen Genusses Strafen von naturhafter Art wie Krankheit und Tod hinstellt, so dürfte dieß sein volles Verständniß nur von jener objektiven Auffassung des Abendmahlsgenusses aus finden.

Fassen wir nun alles Bisherige zusammen, so empfangen wir nach der Lehre der heil. Schrift im heil. Abendmahl den wahren Leib unsers Herrn Jesu-Christi, welchen er am Kreuz für uns dahingegeben, und sein wahres Blut, welches er zur Vergebung unserer Sünden vergossen hat, empfangen es aber in der geistlichen Gestalt seiner himmlischen Verklärung, und empfangen es auf dem objektiven Wege der von ihm gestifteten Feier seines Mahles, in welchem uns das gesegnete Brod und der gesegnete Kelch dargereicht und von uns genossen wird.

Wozu aber — diese Frage knüpft sich von selbst daran — hat Jesus diese Feier geordnet und darin die Mittheilung seines Leibes und Blutes verheißen? Er sagt es in den Worten: „Solches thut zu meinem Gedächtniß[5]). Sein Gedächtniß also soll hiemit von den Seinigen begangen werden, damit er immer unter und mit ihnen fortlebe. Und

---

[1]) 11, 27. — [2]) εἰς κρίμα. — [3]) κρίμα. — [4]) Vers 29. — [5]) Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24.

fürwahr, in innigerer Weise konnte er eine fortwährende Gemeinschaft zwischen sich und seinen Jüngern nicht herstellen, als damit, daß er seinen eigenen Leib und sein eigen Blut zum Genusse dargab. Das Gedächtniß Jesu Christi selbst ist aber nicht zu verstehen als abstrakte Erinnerung, sondern als Jünger-Gedächtniß, mithin als Glaubens- und Liebes-Gedächtniß, und da uns Jesus durch die Hingabe seines Leibes in den Tod das Heil erworben hat, als Heilsgedächtniß.

Dieser mehr betrachtenden Seite unserer Glaubens-Gemeinschaft mit Christo entspricht jedoch zugleich auch eine thätige und wirksame, welche Paulus angibt, indem er sagt: „So oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt"[1]) — oder wie es nach dem Zusammenhang noch richtiger indikativisch aufzufassen ist: „so verkündigt ihr den Tod des Herrn." Darunter kann nicht eine Verkündigung an Juden und Heiden gemeint sein, da die Feier des heiligen Abendmahls im engsten brüderlichen Kreise stattfand, sondern es gilt von der Feier an sich. Und zwar werden wir dabei nicht bloß an die Recitation der Stiftungsworte, obwohl dieselbe allerdings wesentlich dazugehört, sowie an eine Predigt vom Tode Jesu zu denken haben, sondern nicht weniger zugleich an die lobende und preisende Danksagung für Christi versöhnendes Leiden und Sterben, womit von den Gläubigen die Feier begangen wurde. Die Feier als Ganzes ist selbst ein preisendes Gedächtniß, ist solche Verkündigung des Todes Christi, weßhalb auch in der apostolischen Kirche das Mahl den Namen „Brodbrechen" trug, indem sich in demselben die Verkündigung des Todes Jesu symbolisch zusammen faßte.

Und diese Feier sollen die Seinigen begehen, „bis daß er kommt," bis daß er kommen wird, sein Reich in Herrlichkeit aufzurichten. Jesu äußeres Scheiden, sein Tod sollte den persönlichen Lebenszusammenhang mit ihm nicht unterbrechen, vielmehr sollte eben die Kraft und Frucht seines Todes dazu dienen, dieses Band nur um so inniger und fester noch zu knüpfen — wie er dieß so ergreifend in seinen letzten Reden z. B. vom Reben am Weinstock[2]) und in seinem hohenpriesterlichen Gebete ausspricht[3]). Und zwar nicht bloß im Geiste sollte diese Gemein-

---

[1]) 1 Cor. 11, 26. — [2]) Joh. 15. — [3]) Joh. 17.

schaft fortbestehen. Seinen Leib selbst, den er am Kreuze als Opfer für sie hinzugeben im Begriffe stand, sollten sie zum Genusse empfangen und sein zur Vergebung ihrer Sünden vergossenes Blut.

Wie die Israeliten das Passahlamm, um dessen Blutes willen der Würgengel ihre Häuser verschonen sollte, selbst essen durften, so auch die Christen das wahre Osterlamm, welches ist Christus für uns geopfert[1]). Das Abendmahl ist eben das neutestamentliche Passahmahl. Ja die Christen sollten hierin noch größerer Freiheit gewürdigt werden, als das Volk des Alten Bundes. Während nämlich die Kinder Israel und selbst die Priester, die der Hütte pflegten, von dem Haupt-Sühnopfer, von dem jährlichen Versöhnungsopfer nichts essen durften, so, sagt hingegen der Verfasser des Hebräerbriefes, haben die Christen einen Altar, von welchem sie als die wahren Priester zugleich auch essen dürfen: dieser Altar ist das Kreuz Christi, dessen Opfer sie im heil. Abendmahl leibhaftig empfangen und genießen in dem daran gebrochenen Leibe und vergossenen Blute Christi[2]).

So ist das heil. Abendmahl wesentlich ein Opfermahl, ist das Opfermahl der christlichen Gemeinde. Und da Christus selbst es ist, der uns darin mit seinem Leibe speiset und mit seinem Blute tränkt, um uns dadurch seines Opfers theilhaft zu machen, welches er auf Golgatha für uns dargebracht hat, und dessen Frucht er fortwährend im Himmel fürbittend zur Vergebung unserer Sünden Gott darbringt, nennt es der Apostel das Herrn-Mahl[3]). Die Gemeinde aber, indem sie Alle von Einem Brode, dem Einen Lebensbrode, welches ist Christus, essen, beweiset und bekräftigt sich hiemit selbst als der Eine wahre Leib des Herrn[4]), bis er einst seine Gemeinde zu vollenden kommen wird, um neu vom Gewächs des Weinstocks mit den Seinigen zu trinken in seines Vaters Reich (Matth., Marc., Luc.).

Dieß sind die Hauptzüge dessen, was uns die heil. Schrift über das heil. Abendmahl sagt.

Werfen wir nun von dieser biblischen Begründung aus einen Blick auf das Wesen und die Bedeutung des heiligen Abendmahls,

---

[1]) 1 Cor. 5, 17. — [2]) Hebr. 13, 10. — [3]) εἰς ἀναμνησίν μου. — [4]) 1 Cor. 11, 20.

so können wir dasselbe nur verstehen aus dem Wesen der Liebe, die Jesum bewogen hat, dieses Mahl zu stiften, der Liebe, die die Seele seines ganzen Wandels auf Erden gewesen ist und so auch die Seele seines Lebens bleibet in Ewigkeit.

Die Liebe will persönliche Einigung, vollkommene persönliche Einigung, und ihr Weg zu diesem Ziele ist der der Selbsthingabe, der selbstverleugnenden Selbsthingabe. So ist der Sohn Gottes uns, seinem geschaffenen Ebenbilde, nachdem wir durch die Sünde in das Verderben gesunken, in dieses Elend der Sünde nachgegangen und hat mit dem Anziehen unseres Fleisches alle Folgen und Strafen der Sünde auf sich genommen und bis in den Tod des Kreuzes erlitten, um uns wieder mit Gott zu versöhnen. Und nachdem er vom Vater um seines Gehorsams willen erhöhet worden, eignet er durch seinen Geist uns allen Segen seiner Erniedrigung zu, um als unser Bruder und geistliches Haupt mit uns, den wiedererworbenen Kindern Gottes, durch den Glauben in der Liebe Eins zu sein und ewiglich vereinigt zu bleiben in seinem himmlischen Reiche.

Aber wird ihm hiebei die bloße geistige Einigung mit uns genügen? Hat er doch, als er Mensch geworden, unser Fleisch und Blut angenommen und am Kreuze seinen Leib des Fleisches in den Tod gegeben. Auch ist er in demselben Leibe, nachdem er die Verklärung empfangen, wieder auferstanden und gen Himmel gefahren und sitzet in demselben nun zur Rechten Gottes. Wenn ihn seine Liebe nun drängt, in die vollkommenste Lebensgemeinschaft mit uns zu treten, wird er da nicht zugleich auch leiblich mit uns sich einigen wollen?

Ja es kann anders gar nicht sein. Denn in der verklärten Existenz des Himmels besteht nicht mehr die irdische Sonderung von Leib und Seele, sondern sie sind beide eine lebendige Einheit im Geiste geworden. Jede wahre Vereinigung mit Christo im Geiste führt sonach unmittelbar mit sich eine Vereinigung mit seiner verklärten Leiblichkeit, wie wir dieß klar aus Johannes erkennen. Ist doch der Leib nicht ein bloß äußerlich über die Seele gedecktes Kleid oder beigegebenes Werkzeug, um damit in dieser Fleischeswelt zu wirken. Sondern das Verhältniß zwischen Seele und Leib ist ein inneres und wesentliches. Die Seele trägt das Wesen des Leibes principiell in sich, und in ihm stellt sich nur

nach außen dar, was die Seele in sich trägt und ist. Daher denn auch, was die Seele innerlich wird, das prägt sie dem Leibe unmittelbar auf und ein. Und der Leib, wie er der Welt als Spiegel dient, darin sie das Innere des Menschen erblickt, so ist er für die Seele selbst das bekräftigende Siegel, wodurch sie ihr inneres Leben befestigt.

Aber dieß ist nur die eine Seite in dem Verhältniß der Natur und Leiblichkeit zum persönlichen Leben des Geistes. Ihr entspricht als andere die, daß Natur und Leiblichkeit die Grundlage bilden, worauf sich das persönliche Leben auferbaut, gewissermaßen die Wurzel, aus der es emporwächst und Nahrung zieht. Wie es hier auf dem Gebiete des natürlichen, ist es auch auf dem Gebiete des geistlichen Lebens, ist es insonderheit in der Gnadengemeinschaft, in welche Christus mit den Seinigen tritt. In der Verkündigung des Wortes bietet uns Christus seine Gnade zur freien Aufnahme dar. Und wenn die Seele diese Gnade im Glauben ergreift, so senkt sich dieselbe mit ihrer göttlichen Lebenskraft in das Innere der Persönlichkeit als geistliches Lebensprincip ein. Aber in dem Drange seiner Liebe will uns Christus mit dem Segen seiner Gnade überdieß zuvorkommen, er will uns die Kraft seines Lebens auch in unmittelbarer Weise mittheilen, er will sie in den innern Naturgrund unseres Wesens selbst einsenken, um so für die Herstellung und Bekräftigung der freien persönlichen Gemeinschaft mit ihm eine homogene Grundlage, einen geistlichen Naturgrund zu legen, auf welchem sich das Leben des Glaubens desto freudiger erheben möge. Denn gleichwie die natürliche Erziehung nur dann frisch gedeiht, wenn zugleich von Seite der Natur her durch eine gesunde Auferziehung und Uebung die persönliche Empfänglichkeit geweckt und das Innere für die freien Einflüsse des Geistes bereitet wird, so gilt das Gleiche auch von der geistlichen Erziehung zum Reiche Gottes. Unser innerer Mensch muß ganz in die Gnadenkräfte desselben eingetaucht und davon durchdrungen werden, wenn wir uns mit wahrer Freiheit und voller Freudigkeit dem Zuge des heiligen Geistes hingeben, mit lebendigem Glauben unser Leben in Christo führen und in heiliger Liebe mit Ihm vereinigt bleiben sollen. Zu diesem Zwecke hat nun Jesus Handlungen gestiftet, deren Vollzug solche geistliche Naturgemeinschaft mit ihm in directer Weise vermittelt. Dieß sind die heiligen Sakramente — die heilige Taufe, welche uns durch die Kraft des heiligen Geistes unter dem

symbolischen Akte des Untertauchens unter das Wasser im Namen des dreieinigen Gottes in den Bereich der reinigenden Gnadenwirksamkeit des Todes Jesu und der geistlich neugebärenden seiner Auferstehung versetzt und so nach der Naturseite unseres Wesens eine heilige Wiedergeburt unseres inwendigen Menschen bewirkt — und das heilige Abendmahl, worin uns Christus vermittelst des Genusses von gesegnetem Brod und Wein mit seinem heiligen Leibe speist und mit seinem für uns vergossenen Blute tränkt — jene, die Taufe, als Bad der Wiedergeburt, zur Aufnahme des Einzelnen in den Gnadenbund Christi und in die Gemeinschaft seiner Kirche, dieses, das heilige Abendmahl, als Mahl der Erneuerung, zur Bekräftigung der Gemeinde und ihrer Glieder in der Gemeinschaft seines Heiles und Lebens.

Wenn wir aber hiemit sagen, daß das heil. Abendmahl durch seine unmittelbare Wirkung auf unser inneres leibliches Naturleben den durch die heilige Taufe in uns gelegten geistlichen Naturgrund stärke und pflege, damit sich auf demselben unser geistliches Personleben im Glauben desto kräftiger erhebe, so geschieht dieß nur auf dem Wege, daß das heil. Abendmahl zugleich und vorerst die andere Aufgabe, die die Natur für die Persönlichkeit hat, in geistlicher Weise und auf geistlichem Gebiete löst, die nämlich, eine Bekräftigung und Besiegelung für das Leben der Persönlichkeit zu bilden — doch in anderer Weise, als wir es vorhin bereits gefunden haben. Das haben wir nämlich gesehen: die persönliche Gemeinschaft mit Christo im Glauben übt ihre segnende, vergeistlichende Wirkung unmittelbar zugleich auf unser inneres Naturleben aus und prägt demselben den innern geistlichen Charakter auf, den wir auf freiem Wege uns in dem inneren Kampf der Wiedergeburt und Erneuerung erworben haben. Und es schafft sich so der Glaube selbst ein inneres Siegel seines Lebens. Aber von diesem subjektiven Wege der innern geistlichen Besiegelung ist der objektive wohl zu unterscheiden, welchen Gott selbst in seinem Liebes- und Gnadenwirken gegen uns betritt. Gott selbst auch gibt uns in unserm Innern ein Siegel und Unterpfand unserer Erlösung. Welches aber ist dieses? Jeder Schriftkundige wird alsbald an den heiligen Geist denken; denn ihn nennt die heil. Schrift[1]) das Pfand unsers

[1]) Eph. 1, 13. 14.

Erbes zu unserer Erlösung, wodurch wir versiegelt sind, daß wir sein Eigenthum würden zu Lobe seiner Herrlichkeit. Und allerdings, der heil. Geist ist das Siegel und Unterpfand, das Gott uns gibt in unserm Personleben; denn der heil. Geist gibt unserm Geiste Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind[1]). Aber nicht weniger will er uns diese Kindschaft versiegeln auch in unserm Naturleben. Und dieß thut er eben durch die heiligen Sakramente. Die heil. Taufe ist das geistliche untrügliche Merkmal, welches er uns aufprägt, daß er uns in seine Kindschaft aufgenommen habe, eine thatsächliche Versicherung, woran die Seele sich festhält, ob auch die Anfechtungen ihren Glauben erschüttern wollen. Das heil. Abendmahl aber mit seinen heiligen Gnadengütern ist eine innere thatsächliche Versicherung, welche uns gewiß macht, daß er uns unsere Sünde immer neu wieder vergebe und uns in dieser seiner Gnade erhalten wolle bis ans Ende, daß der feste Grund Gottes bestehe, welcher das Siegel hat: „der Herr kennet die Seinen“[2]). Wie der Geist Christi, der heil. Geist, das Siegel unserer Erwählung und Begnadigung ist in unserm Personleben, so sein Leib und Blut in unserm innern Naturleben — ein festes, gewisses Unterpfand, daß wir Glieder seines Leibes seien, von seinem Fleisch und seinem Gebein[3]). Eben diese Heiligung und Vergeistlichung unsers innern Naturlebens bildet aber dann wieder die innere feste Grundlage, auf welcher unser geistliches Personleben in Glaube, Liebe und Hoffnung um so kräftiger gedeihen, um so fröhlicher erblühen kann. Dieß ist die Bedeutung des heil. Abendmahls. Und kann etwas Höheres gedacht werden, als daß Christus, wie er geistig in uns wohnt, so auch leiblich in uns Wohnung mache, um uns ganz nach Geist, Seele und Leib zu heiligen und in sein Bild zu verklären? Gibt es eine köstlichere Stillung unsers tiefsten Bedürfnisses, einen seligeren Vorschmack der einstigen himmlischen Vereinigung mit Ihm in der Vollendung? Das heil. Abendmahl bildet den Höhepunkt, wie aller Gemeinschaft mit Christo überhaupt, so insonderheit auch der geistlichen Naturgemeinschaft der Kirche als des Leibes Christi und ihrer Glieder mit Ihm, ihrem verklärten Haupte.

Diese Mittheilung himmlischen Naturlebens an unsern Erdenleib im

---

[1]) Röm. 8, 16. — [2]) 2 Tim. 2, 19. — [3]) Eph. 5, 30.

heil. Abendmahle steht jedoch nicht isolirt da in der Oekonomie des Reiches Gottes, sondern ist nur die höchste Erfüllung von einem allgemeinen Gesetze desselben — von jenem Gesetze, daß der Himmel selbst sich der Erde zur Speise geben müsse, damit sie himmlisch werde. Dieß fand schon im Paradiese statt, durch den Baum des Lebens, dieses Sakrament des Paradieses, wodurch in diese irdische Naturwelt himmlisches Wesen eingepflanzt und der Garten Eden für die Menschheit zum Paradiese geweiht war. Aber da es nach zwischeneingetretener Sünde galt, die tödtlich erkrankte, dem Tode verfallene Menschheit wiederum zu heilen, da mußte die Hülfe aus dem Centrum des Himmels selbst kommen, der ewige Gottmensch selbst mußte Fleisch werden, um in unserem Fleische die Macht des Todes zu brechen. Christus sollte der Lebensbaum der Menschheit werden, der ewig grünende, daraus wir dürres Holz von Neuem Saft und Leben ziehen.

Von diesem ewigen Gnadenrathschluß Gottes begegnen wir den merklichen Spuren bereits in der Geschichte des Alten Bundes — und zwar nicht bloß in Vorbildern, wie in dem Opfer, das Melchisedek in Brod und Wein darbrachte[1]), in den zwölf Schaubroden nebst der Kanne Wein, welche in der Stiftshütte auf dem Schaubrodtisch vor dem Angesichte Gottes aufgestellt waren[2]), und in dem gemeinschaftlichen Genusse des Passahlamms seitens der Kinder Israels[3]), sondern überdieß im wirklichen Hereinreichen von übernatürlichen, aus Christo entspringenden Kräften in das Leben des Volkes Israel. Der Apostel hebt selbst als einzelne Momente heraus, daß die Israeliten unter Mose mit der Wolke und dem Meere getauft worden, und daß sie mit Manna in der Wüste gespeist und mit dem Wasser aus dem Felsen getränkt worden seien, und

---

[1]) 1. Mos. 14, 18.

[2]) Winer sagt in seinem biblischen Realwörterbuch unter dem Artikel: „Schaubrodtisch", daß von den vier Arten von (goldenen) Geräthen, welche nach 2 Mos. 25, 29 zum Schaubrodtisch gehörten, die beiden ersten (Schüsseln und Schalen) für trockene Dinge, und die letzten beiden (Kannen und Becher) für Flüssigkeiten bestimmt waren. Daß von den letzteren wiederum die ersteren den Wein, der bei der Mahlzeit nicht fehlen durfte, enthielten, und die anderen als Trinkgefäße dabei standen, sei nicht zu bezweifeln.

[3]) 2 Mos. 12.

er nennt dieß eine geistliche Speise und einen geistlichen Trank und leitet diese wunderbare Speisung und Tränkung von Christo ab, welcher als der geistliche Fels — und, können wir wohl nach Joh. 6 hinzufügen: als das Himmelsbrod — mitfolgete[1]).

Als er nun aber endlich selbst persönlich im Fleische erschien, da senkte er die Kräfte himmlischen Lebens in sein eigen Fleisch ein und vergeistlichte und verklärte in der Kraft des ewigen Geistes durch den Gehorsam der Liebe in seinem innern Lebensgrunde also die angenommene menschliche Leiblichkeit, daß Kräfte der Heilung selbst unmittelbar von seinem Leibe ausgiengen, wie wir an jenem blutflüssigen Weibe sehen[2]), und daß seine innere Verklärung noch während seines Wandels hienieden selbst sichtbar, wie dort auf dem Berge der Verklärung, aus seinem Fleischesleibe hervorleuchtete[3]). So konnte er dann auch bereits, da er das heil. Abendmahl am letzten Abend vor seinem Leiden stiftete, in Wahrheit seinen Leib den Seinigen spenden, obwohl er noch im Fleische unter ihnen saß, denselben Leib, den er nun als Opfer für die Welt in den Tod dahinzugeben bereit war. Wie er die Sünde bereits vergeben konnte, noch ehe er am Kreuz den Tod für unsere Sünden erlitten, weil er in seiner selbsthingebenden Liebe bereits die Kraft zu unserer Versöhnung in sich trug, so auch konnte er in Kraft der innern Verklärung seinen Leib in verklärter Weise dargeben, noch bevor er in die Verklärung selbst eingegangen war[4]). Nachdem er aber nun zur Rechten Gottes erhöht ist, die Alles mit allmächtiger Hand umspannt, und deßhalb überall hin zu wirken vermag, wohin sein Gnadenwille geht, nun besteht vollends keine Schranke mehr, sondern er theilt überall, wo sein heiliges Mahl gefeiert

---

[1]) 1 Cor. 10, 1—4. — [2]) Matth. 9, 20—22. — [3]) Matth. 17, 1—9.

[4]) Diese Auffassung steht nicht in Widerspruch mit den Einsetzungsworten, worin es von dem Leibe Christi im Sakramente heißt, daß derselbe für uns dahingegeben, und von seinem Blute, daß es für Viele vergossen worden. Denn jenes innere, geistliche Wesen seiner Leiblichkeit, womit Jesus beim ersten Abendmahl seine Jünger speiste, ist nicht ein von dem äußern Fleischesleibe unterschiedener, anderer Leib, sondern derselbe Leib nach seiner inneren, principiell begonnenen Verklärung. Und in diesem Verklärungszustand allein kann und konnte auch damals Christi Leib von den Seinigen empfangen und genossen werden, nicht nach seiner äußern fleischlichen Existenzform.

und Brod und Wein durch Wort und Gebet gesegnet wird, seiner Verheißung gemäß, bis daß er kommt, seinen am Kreuz dahingegebenen Leib und sein heiliges Blut wirklich und wahrhaftig, obwohl in der Gestalt jener Verklärung mit, zu welcher er in den Himmel eingegangen ist.

Den Maßstab aber für die Weise, wie hiebei das himmlische Element des Leibes und Blutes Christi und das irdische des Brodes und Weines mit einander in Verbindung treten, werden wir in dem Urbild aller Vereinigung des Himmlischen und des Irdischen, in dem Johanneischen Satze: „Und das Wort ward Fleisch"[1]) zu suchen haben, mithin in jenem Gesetz der Liebe, welches wahre Vereinigung, doch ohne Aufhebung des individuellen Lebens und seiner besonderen Ordnung fordert.

Es ist dasselbe Gesetz, dem wir in der gesammten Oeconomie des göttlichen Reiches begegnen, nur daß sich natürlich je nach der Beschaffenheit der sich einigenden und geeinten Faktoren auch die Weise der Vereinigung modifizirt. Schon im natürlichen Leben wirken nach jenem Gesetze Geistiges und Leibliches zusammen, wie ich nur an das Verhältniß von Schall und Gedanke im Worte, oder an das von Blick und Gefühl in der persönlichen Gemeinschaft erinnern darf. So gilt dasselbe nicht weniger auch für das geistliche Leben, für die Offenbarung des Uebernatürlichen in der Welt der Natürlichkeit, für das Wirken der Gnade in dieser Welt des Fleisches. Wie da überall jenes dieses nicht verschlingt, noch aber auch getrennt neben ihm hergeht, sondern es mit seinem höheren Leben durchdringt und zum Träger seiner heiligen Lebenskräfte macht, so ist es auch im Sakrament, so speciell im heil. Abendmahl. Weder dürfen wir eine Absorption von Brod und Wein durch Christi Leib und Blut, noch ein bloß gleichzeitiges Nebeneinander ihres Vorhandenseins und Wirkens annehmen, sondern dem Liebesgesetz des Reiches Gottes entspricht allein ein Ineinander des Seins und Wirkens, wenn wir uns auch bescheiden müssen, dieses selbst wieder zu verstehen, sondern darin ebenso ein Geheimniß ehren und anbeten müssen, wie in der Person Jesu Christi, welcher wie Gott so Mensch ist in der Einheit seines Lebens.

Daß uns durch dieses heilige Mahl ein unendlich reicher Segen

---

[1]) λογος σάρξ εγένετο. Joh. 1, 14.

zu Theil werde, wird es dafür nach dem Bisherigen wohl noch einer besonderen Darlegung bedürfen? Gibt es doch für unsere glaubensschwachen Seelen keine nachdrücklichere Versicherung und keine kräftigere Besiegelung der Vergebung unserer Sünden, als daß wir von dem Opfer selbst essen dürfen, das Christus für unsere Sünden am Kreuze dargebracht hat! Alle Gnadengüter, welche er uns durch seinen Kreuzestod erworben hat, werden uns in diesem heiligen Mahle auf dem allerrealsten Wege zugeeignet: Vergebung der Sünden, Kindschaft und Friede, Erneuerung des inwendigen Menschen, Kraft der Liebe und Stärke wider die versuchenden Gewalten des Lebens — wir werden eben durch das Sacrament in dem Besitz aller dieser Gnadengüter versiegelt. Gibt es aber zumal auch ein werthvolleres und sichereres Unterpfand für die künftige Vollendung unseres Heils und für die selige Auferweckung unseres Leibes, als daß uns Christus seine im Himmel verklärte Leiblichkeit bereits hienieden zum Empfang in diesem Leibe des Fleisches darreicht? Eben durch diese heilige Nießung wird der durch die Taufe in uns gelegte Keim neuen Lebens mit Kräften des Himmels stetig genährt, so daß unser inwendiger Mensch schon hienieden dem Bilde seines Wesens verwandt wird, und daß diese stille innere Verklärung einst am Tage der Wiederkunft Christi in der Kraft seines Wortes durch die Wirkung seines Geistes offenbar werden und sich auch nach Außen in Herrlichkeit darstellen kann, damit wir in sein Bild verklärt zu ihm eingehen in das ewige Leben. Ja selbst die äußere Fleischeswelt, die den Leib der Menschheit bildet, empfängt darin, daß die aus ihr entnommenen natürlichen Elemente (von Brod und Wein) gewürdigt werden, Träger für himmlische Gaben zu sein, ein Angeld derselben Hoffnung, daß auch sie einst werde geistlich erneuert und in himmlisches Wesen verwandelt werden.

Daß hingegen diejenigen, welche unwürdig, d. i. mit unbußfertigem Herzen und ohne Regung eines nach Gnade verlangenden Glaubens zum Tische des Herrn hinzutreten, nicht bloß keinen Segen empfangen, sondern sich vielmehr ein Gericht essen und trinken, wie kann dieß anders sein? Denn Christus ist, wie den Gläubigen ein Geruch des Lebens zum Leben, so den Ungläubigen ein Geruch des Todes zum Tode[1]). Geht

---

[1]) 2 Cor. 2, 15. 16.

solche Wirkung schon aus von dem an unsre freie Persönlichkeit sich wendenden Worte, so muß es noch vielmehr geschehen von dem auf objectivem Wege sich unserem Naturleben mittheilenden Leib und Blut Christi. Die sacramentale Gabe bietet sich nicht bloß äußerlich dar, sondern senkt sich, wie alle Gnadenmittheilung Christi, selbst jene durch das Wort der Verkündigung, in den inneren Lebensgrund unseres Wesens ein. Da kann von einer Indifferenz der Wirkung nicht die Rede sein. Gleichwie dasselbe Licht der Sonne in der einen Blume die herrlichsten, lieblichsten Düfte, in der andern die schädlichsten Gifte erzeugt, so ist es auch im geistlichen Naturleben, so ist auch die Wirkung unserer geistlichen Lebenssonne Christi. Ob man dieß dann so auffasse, daß bei dem ungläubigen Genusse der innere Mensch die sakramentale Gnade von sich stößt, oder daß dadurch in ihm die entgegengesetzten Kräfte, die Kräfte eines unseligen Auferstehungsleibes aufgeregt werden, dürfte von minderem Belang sein — obwohl mir das Letztere als das Consequentere und Richtige erscheint. Jedenfalls aber vollzieht sich dadurch ein inneres Gericht im Menschen, welches einen Grund legt zum künftigen verdammenden Gerichte des jüngsten Tages.

Wenn wir nun aber im heiligen Abendmahl die höchste Liebesdargabe Christi erfahren, so muß ihr auch unsererseits gleiche Liebesdargabe entgegenkommen. Und wie jene so ist auch diese wesentlich vom Selbstopfer begleitet. Das Sakrament gründet im Opfer, nämlich im Sühnopfer Christi, denn es ist eben die reale, naturhafte Zueignung desselben; und so wirkt es auch ein Opfer, nämlich das Dankopfer der Gemeinde, jenes geistliche Opfer, welches Gott angenehm ist durch Jesum Christum [1]). Denn einerseits gedenkt die Gemeinde, alles Eignen sich begebend und entschlagend, mit Danksagung des Leidens und Sterbens Jesu Christi, wodurch wir mit Gott versöhnt sind, sowie zugleich seiner Menschwerdung, wodurch er den Liebesgrund hiezu gelegt hat, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wodurch der Sohn vom Vater gerechtfertigt worden, seines Sitzens zur Rechten Gottes, wo er als der ewige Hohepriester, auf Grund seines Versöhnungsblutes, mit welchem Er Einmal in das Allerheiligste eingegangen ist, bittend für unsere Sünde uns vertritt, und seiner

---

1) 1 Petr. 2, 5.

einstigen Wiederkunft, da er die Seinigen, die sich mit seinem Blute gereinigt haben, vollenden wird. Und indem sie für diese gesammte Gnadenoffenbarung Christi dankt, so eignet sie sich zugleich auch bittend den Segen zu, der darin für sie beschlossen ist.

Anderseits aber, wie die Gemeinde in ihrem Selbstopfer Alles vom Herrn nimmt, so gibt sie ihm auch Alles wiederum entgegen, was sie besitzt und ist, damit er ihr ganzes natürliches Sein und Haben durch die geistliche Gabe seines Sakraments heilige zu einem Opfer, das ihm wohlgefällig sei. Die höchste Opfergabe von Seiten Christi, die leibhafte Mittheilung seines Sühnopfers, ruft auch die höchste Opfergabe von Seite der Gemeinde hervor, ihr vollkommenes Selbstopfer, und dieses macht sie wahrhaft empfänglich für den Segen von jenem. So ist das heil. Abendmahl eine heilige Opfergemeinschaft der Liebe im vollkommensten Sinne des Wortes.

Bekräftigt sich aber auf diese Weise im heil. Abendmahle die Gemeinde als Leib des Herrn in der Einheit mit Ihm, ihrem Haupte, so vereinigt dasselbe nicht weniger auch seine Glieder untereinander zu Einem Leibe. Eben indem sie, gleichwie Ein Brod sie alle nährt, so auch gemeinsam den Einen Leib Christi genießen, so werden sie auf naturhafte Weise zu Einem Leibe vereinigt. Und dem entspricht in ihrem persönlichen Leben die brüderliche Liebe, welche sich in gegenseitiger Handreichung und Fürbitte kundgibt. Ja nicht bloß die Glieder der einzelnen Local-Gemeinde umfaßt dieses Liebesband des Glaubens, sondern auch die Glieder der Einen allgemeinen Kirche und selbst jene, welche bereits in die obere Gemeinde eingegangen sind, die mit der irdischen den Einen Leib Christi ausmacht. So sehr hat das heil. Abendmahl universelle Bedeutung für die Gemeinschaft Derer, welche Glieder in Christo sind, dem einigen, ewigen Haupte seiner Kirche.

Das heil. Abendmahl ist so ein Himmelsmahl auf Erden, ein Mahl des verklärten Christus mit seiner, hienieden noch kämpfenden und ringenden Gemeinde, um sie für die irdischen Kämpfe zu stärken und für ihre himmlische Vollendung zu bereiten. Von Seite der Gemeinde aber ist es ein Gedächtniß- und Glaubensmahl, worin sie den Tod ihres Herrn verkündigt und seine Versöhnung sich zueignet, ein Trost- und Hoffnungsmahl, worin sie in den Leiden dieser Zeit sich der

künftigen Herrlichkeit bei ihrem Herrn, deren jene nicht werth sind, getröstet, und ein Liebesmahl, worin sie, vereinigt mit Christo und durch Ihn mit Gott, zugleich mit allen Gläubigen auf Erden, ja mit allen Menschen, für welche Christus gestorben, selbst mit den selig Entschlafenen und mit den seligen Schaaren der Engel sich dankend und bittend vereinigt.

Eben deßhalb ist auch das heil. Abendmahl die höchste Feier, welche die Christenheit hienieden begeht. Wie Christus vermöge der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in seiner Person das heilige Geheimniß der Menschheit hienieden ist und den Mittelpunkt ihres geschichtlichen Lebens bildet, so ist das heil. Abendmahl vermöge der Vereinigung von Leib und Blut Christi mit Brod und Wein in seiner Feier zur Nährung der Gemeinde mit himmlischer Speise und Trank das wahre Geheimniß des christlichen Cultus und der Höhepunkt all ihres gottesdienstlichen Lebens, wovon auch ihr übriges Leben erst seine volle Weihe empfängt — daher denn auch die Gemeinde nur nach heiliger Selbstprüfung und in tiefster Sammlung ihres Innern zu diesem Tische ihres Herrn hinzunaht, um seine himmlische Gabe würdig und mit unverkümmertem Segen zu genießen.

Dieß in den Grundzügen das Wesen des heil. Abendmahles.

Die Stiftung des Herrn wurde von der alten Kirche im Glauben an sein Wort und im Gehorsam gegen seinen Willen treu bewahrt. Wie verschieden auch die Deutung ihrer Worte bei den einzelnen Vätern war, bald mehr im symbolischen, wie bei den Alexandrinern, bei Tertullian und Augustin rc., bald mehr im realen Sinn, wie bei Justin, Irenäus, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa rc. — das aber stand der alten Kirche fest: es ist der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi, was im heil. Mahle von der Gemeinde empfangen wird. So wird jederzeit in den Weihgebeten der alten Kirche Gott angerufen, daß er durch den heil. Geist, den er aus der Höhe sendet, Brod und Wein zu Leib und Blut Christi machen möge. Ueberall wird von den consekrirten Elementen als von Geheimnissen geredet. Die Darreichung geschieht mit den Worten: „Der heilige Leib“, „das theure Blut des Herrn.“ Und seine Bestätigung findet es in der Gnadenwirkung, welche dem Genusse dieser geistlichen Speise zugeschrieben wird: Brod des Lebens

wird sie genannt, und Arzneimittel zur Unsterblichkeit, wodurch (nach Justinus Martyr) unser Fleisch und Blut verwandlungsweise genährt wird. Und es wird deßhalb bei der Weihung der Elemente als Zweck mit der Heiligung der Seele die des Leibes verbunden und um Abwendung eines Gerichtes der Verdammniß durch unwürdigen Genuß gebetet. So fest stand es der alten Kirche, daß es der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi sei, was im heil. Abendmahl von der Gemeinde empfangen wird.

Die Begehung dieses Mahles war die höchste, heiligste Feier der Urkirche. Sie fand im engsten, streng nach außen abgeschlossenen, brüderlichen Kreise statt, in Verbindung mit einem Liebesmahle — anfänglich des Abends, abgesondert von der der Verkündigung des Evangeliums gewidmeten Feier, später des Morgens, in Verbindung mit dieser, doch von ihr durch die Entfernung der Nicht-Gläubigen unterschieden und ihr als der heiligere Theil der Feier nachfolgend.

Blicken wir auf den Verlauf der Handlung, so leiteten zwei Acte dieselbe ein, für's erste, daß sich die Gläubigen, nachdem man sich von der Entfernung der Ungläubigen und Katechumenen überzeugt hatte, unter einander durch den brüderlichen Kuß erkannten, und sodann, daß aus den dargebrachten Gaben die betreffenden Theile von Brod und Wein für das heilige Mahl unter Gebet auf den Altar niedergelegt wurden. Indessen pflegte die Gemeinde das Glaubensbekenntniß, welches vom Priester intonirt wurde, laut mit Einem Munde zu sprechen.

Die Feier selbst begann dann mit Danksagung, indem die Gemeinde durch den Mund des Priesters in einem feierlichen Gebete (der bekannten Präfation) Gott für alle Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung Lob und Dank darbrachte. Und in einem Theile der alten Kirche (in der Alexandrinischen und den damit verwandten Kirchen) verband man damit, um sich im Geiste der Liebe wie mit Gott so mit den Brüdern zusammenzuschließen, Gebet und Fürbitte für die gesammte christliche Kirche in allen ihren Gliedern und bezüglich aller ihrer Nöthen, zugleich für die Heimgegangenen ihm Preis und Dank sagend. Beides aber, jenes Lob- und dieses Bittopfer bekräftigte sie durch den Gesang des Dreimalheilig sammt dem Benedictus und Hosianna. Diese Erinnerung an die Heilswohlthaten Gottes lenkte ihren Sinn auf die Stiftung des heil. Abend-

mahls, deren Worte vom Priester unter Ergreifung und Erhebung von Brod und Kelch feierlich recitirt wurden. Und indem sie dann dem apostolischen Worte gemäß daran das Gedächtniß des Todes Jesu, sowie in Verbindung damit auch seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft knüpfte, brachte sie Brod und Wein, als Repräsentation der göttlichen Schöpfungsgaben [1]), im Gebete Gott dar, sie ihm, in Demuth ihrer eigenen Dürftigkeit eingedenk, als das Seinige von dem Seinigen [2]) bietend, und bat ihn, daß er seinen heil. Geist auf diese Gaben, sowie auf die Gemeinde herabsenden möge, damit jene Gaben zu Leib und Blut Christi würden, der Gemeinde aber der Genuß desselben zur Vergebung der Sünden gereiche und zum ewigen Leben. Damit verband man in einem Theil der Kirche, (speciell in der Antiochenischen und den damit verwandten Kirchen), jene oben angeführte Fürbitte, indem man die Gaben von Brod und Wein, wie in den andern Kirchen vor ihrer Weihung, so hier nach derselben Gott als Lob- und Bittopfer für die gesammte Kirche in allen ihren Gliedern und bezüglich aller ihrer Nöthen darbrachte.

Nun aber bereitete sich die Gemeinde, die heiligen Geheimnisse, wie die durch die Heiligung des heil. Geistes zu Leib und Blut Christi gewordenen Gaben von Brod und Wein genannt wurden, würdig zu empfangen. Zuerst rief sie Gott an, daß er sie durch seinen Geist an Leib und Seele heiligen möge, faßte dann Muth und Freudigkeit, hinzuzutreten, indem sie sich im Gebete des Vaterunser ihrer Kindschaft erinnerte und getröstete, und ließ sich, ihre Häupter vor dem Herrn neigend, durch das Gebet des Priesters zur Theilnahme an den heiligen Geheimnissen segnen. Nachdem sich die Gemeinde so vor dem Herrn geheiligt hatte, bereitete der Priester das heilige Mahl, indem er unter Lobpreis das Brod brach und den Wein mit Wasser mischte, und lud dann die Gemeinde ein, zum Tische des Herrn herzuzutreten, indem er ihr zurief: „Das Heilige den Heiligen!", worauf sie, den dreieinigen Gott und Christum in Demuth als allein heilig preisend, erwiederte: „Einer ist heilig, Einer Herr, Jesus Christus, hochgelobet in Ewigkeit!" Mit den Worten: „Schmecket und sehet wie freundlich der Herr ist!" wiederholte der Priester seine Einladung. Und nun traten, unter Lobgesängen des Chors besonders des 34. und

---

[1]) primitiae creaturarum. — [2]) τα σα ἐκ τῶν σῶν.

42. Psalmes, die Glieder der Gemeinde alle ohne Ausnahme, ihrer Ordnung nach, zuerst die Geistlichen nach ihrem Range, dann die Männer und darnach die Frauen mit den Kindern, hinzu, und, indem ihnen das Brod mit den Worten: „Der heilige Leib", oder „der Leib Christi", und der Kelch mit den Worten: „Das theure Blut unseres Herrn und Gottes und Heilandes", wohl auch mit dem Zusatz: „Der Kelch des Lebens", in die Hand gegeben wurde, genossen sie die heiligen Gaben, mit ihrem Amen die Worte der Spendung bekräftigend. Denen aber, welche wegen Krankheit oder anderer Hindernisse der Feier nicht beiwohnen konnten, wurden sie durch den Diakon zugeschickt. Nach geendigter Austheilung wurde die Danksagung für diese Erquickung mit Leib und Blut Christi sammt der Bitte um Heiligung durch diese Gnade gesprochen, und dann die Gemeinde unter Segen mit Frieden entlassen.

So beging die alte Kirche das heil. Abendmahl als Feier der höchsten Gnadenoffenbarung ihres Gottes und Heilandes kraft des Priesterthums, darin alle Christen stehen, unter steten begleitenden Opfern des Gebetes in Lob und Dank, in Bitte und Fürbitte, sowie mit Darbringung ihrer leiblichen Gaben und ihres Leibes und ihrer Seele selbst zur Heiligung derselben durch die himmlische Gabe des Leibes und Blutes Christi, um in solchem preisenden Gedächtniß den Tod des Herrn zu verkündigen — daher denn auch die ganze Feier, als ein großes Lob- und Dankopfer der Gemeinde, den Namen der Danksagung, der E u c h a r i s t i e erhielt.

Im dritten Jahrhundert sehen wir in der Auffassung dieser Feier eine Wandlung eintreten. Bis dahin hatte man das Opfer, das in der Eucharistie stattfand, auf die Gebete und auf die Darbringung von Brod und Wein im Gedächtniß des Todes Jesu beschränkt, Leib und Blut Christi aber, wozu die irdischen Gaben durch die Herabkunft des heiligen Geistes wurden, galten nur als Gegenstand des heiligen Genusses. Jetzt aber fieng man an, Leib und Blut Christi selbst, deren Symbole Brod und Wein waren, auch Gott als Opfer darzubringen. Bei Cyprian[1]) tritt dieser Gedanke zuerst auf, und allmählig gieng derselbe in die kirchliche Anschauung über. Doch wurde dieses Opfer des Leibes und Blutes Christi in der o r i e n t a l i s c h e n Kirche nur als Dank- und L o b o p f e r,

[1]) † 258.

zum Preise des versöhnenden Todes Jesu aufgefaßt, und behielt auch forthin in ihr diese Bedeutung; ja es erhielt hiedurch ihr ganzer Gottesdienst seinen eigenthümlichen Charakter. Denn als sie allmählig die Nebengottesdienste der Horen mit dem Hauptgottesdienste der Eucharistie in engeren Zusammenhang brachte, erweiterte sie die preisende Darstellung der göttlichen Gnade, die sie wie in Wort und Gebet, so in symbolisch-dramatischen Handlungen vollzieht, auf die gesammte Offenbarung des dreieinigen Gottes von der Schöpfung an bis zur Erhöhung Christi. Und es wurde so ihre gottesdienstliche Feier zu einem zusammenhängenden Lob- und Dankopfer für die ganze Liebes- und Gnadenoffenbarung Gottes, dessen Mittel- und Höhepunkt das preisende Gedächtniß des Todes Jesu in der Begehung seines heiligen Mahles bildet.

Allein der praktische Sinn des Abendlandes begnügte sich nicht mit solcher bloßen Darstellung des sühnenden Todes Christi, sondern der Zug und Drang, das geistliche Leben in die volle sinnliche Wirklichkeit einzuführen, leitete die abendländische Kirche dahin, das Sühnopfer Christi auch wirklich in der Eucharistie vollziehen zu wollen, und so das Lobopfer der alten Kirche in ein wirkliches Sühnopfer zu verwandeln. Cyprian faßte dasselbe erst noch als Nachbild des Stiftungsactes auf, in welchem Christus im Hinblick auf seinen Kreuzestod das Brod symbolisch gebrochen und so seinen Leib Gott als Opfer dargebracht habe. Später sah man darin eine Erinnerung und Vergegenwärtigung des Opfers, welches Christus am Kreuze dargebracht hat (z. B. Petrus Lombardus, selbst noch Thomas Aquin). Seit dem 13. Jahrhundert aber gewann eine noch sinnlichere Auffassung, die früher bereits vereinzelt aufgetaucht war, die Oberhand, jene nämlich, daß das Meßopfer die stete wirkliche Wiederholung und Erneuerung des Kreuzesopfers Christi sei, nur daß dieselbe in der Messe in unblutiger Weise geschehe. Während nämlich in der alten Kirche das Opfer der Eucharistie als unblutig (wie auch als vernünftig und geistig) im Gegensatz zu den blutigen (sowie fleischlichen) Opfern des alten Bundes bezeichnet worden war, so legte man jetzt in die Bezeichnung des Unblutigen den Gegensatz zu dem blutigen Opfer auf Golgatha. Ihre Stütze aber erhielt diese Theorie durch die aus dem gleichen Drange nach Verleiblichung des Heiligen entsprungene Lehre der Transsubstantiation, durch die Lehre, daß kraft der Consecration Brod und Wein substantiell in Leib

und Blut Christi verwandelt würden, so daß von Brod und Wein nur noch die bloßen Erscheinungsformen, aber ohne zu Grunde liegende Substanz übrig bleiben — eine Lehre, welche die kirchliche Uebung der Adoration der Hostie zur unmittelbaren Folge hatte. So gieng mit der Verfleischlichung der Sacramentslehre die der Opfertheorie Hand in Hand. Durch die zunehmende Steigerung des Priesterbegriffes aber vollendete sich diese Abweichung von der Lehre und Uebung der alten Kirche. Hatte diese die weihende Kraft, wodurch Brod und Wein zu Leib und Blut Christi werden, dem Wirken des herabgeflehten heil. Geistes zugeschrieben, so führte die römische Kirche jene Gnadenwirkung auf die Machtvollkommenheit des fungirenden Priesters zurück, weßhalb sie auch die Epiklese d. i. die Herabrufung des heil. Geistes aus der Liturgie gänzlich beseitigte. Dieser Hervorhebung der priesterlichen Machtvollkommenheit des Geistlichen entsprach aber als andere Seite die Zurückdrängung der Gemeinde in die bloße Passivität betenden Zuschauens und Zuhörens. Die früher ihr zugewiesenen liturgischen Stücke übernahm entweder der Priester selbst, wie das Vaterunser, oder es traten Ministrant und Chor an ihre Stelle. Und so konnte es selbst geschehen, daß die ganze Feier in einer ihr unverständlichen Sprache gehalten wurde. Der Leib Christi wurde ihr nicht mehr in die Hand gegeben, sondern in den Mund gereicht und der Kelch ihr gänzlich entzogen; der Priester trank für Alle. Ja nicht nur die Communion der Gemeinde, sondern selbst nicht einmal ihre Gegenwart wurde mehr zur Handlung für nöthig erachtet; der Priester konnte Messe halten ohne Gemeinde (Privatmesse).

So wurde die Feier des heiligen Abendmahls aus einem in der Nießung von Leib und Blut Christi sich vollziehenden Lob- und Dankopfer der Gemeinde in der römischen Kirche zu einem Sühnopfer des Priesters, welcher dasselbe in dem durch Verwandlung von Brod und Wein entstandenen Leib und Blut Christi Gott zum Besten der Gemeinde, für Lebende in ihren mancherlei Nöthen, für die Verstorbenen zur Erlösung aus dem Fegfeuer Gott darbrachte. Die alten liturgischen Stücke sind zwar hiebei in der römischen Messe größtentheils beibehalten worden, aber sie werden in anderem Sinne gedeutet, und namentlich wird Alles, was zum Opfer in Beziehung stand, selbst wenn es der Consecration vorausgeht, wie das Offertorium, auf das Sühnopfer des Leibes Christi

bezogen; Anderes aber wurde in diesem Zusammenhang noch neu hinzugefügt. So zielen in der römischen Messe alle vorausgehenden Acte auf diese Darbringung hin, den eigentlichen Mittelpunkt bildet der sogenannte Canon, der die Wandlung und Opferung enthält, weßhalb derselbe auch zu höherer mysteriöser Feierlichkeit leise abgehalten wird, und die Communion des Priesters reiht sich als abschließende Folge an, während hingegen die Communion der Gemeinde ohne Beeinträchtigung der Handlung wegfallen kann. Nicht die Feier des Sakraments, d. i. der gemeindliche Genuß von Leib und Blut Christi ist — mit Einem Worte — das Wesentliche in der katholischen Feier des heil. Abendmahles, sondern das Meßopfer, die Darbringung von Leib und Blut Christi als eines Sühnopfers für Lebende und Verstorbene durch die Hand des Priesters.

Zu weit würde es führen, wenn ich das Irrthümliche in der Lehre und das Mißbräuchliche in der Feier der römischen Messe hier förmlich widerlegen wollte. Es genügt, auf deren Abweichung von der alt-kirchlichen Lehre und Uebung, sowie von der Stiftung unseres Herrn und der apostolischen Verkündigung hingewiesen zu haben.

Die Reformation mußte in ihrem Werke der Reinigung der Kirche natürlich auch das Verderbniß in der katholischen Messe, diesem „Heerde des Aberglaubens und Werkdienstes", bekämpfen. Sie verwarf die Transsubstantiationslehre und stellte den Satz entgegen, daß auch nach der Consecration Brod noch Brod bleibe und Wein Wein, daß wir aber in dem heiligen Mahle mit dem zur Rechten Gottes erhöhten Leib und Blut Christi gespeist und getränkt werden. Sie verwarf die Adoration der Hostie, weil Christus nach den Worten „solches thut" die Gegenwart seines Leibes nicht bloß von der Consecration, sondern zugleich vom Nehmen und vom Essen und Trinken abhängig macht; nicht weniger verwarf sie die Kelchentziehung als mit der Stiftung Christi, welcher spricht: „Trinket alle daraus", streitend, und gab den Laien den Kelch zurück. Vor Allem aber verwarf sie das Meßopfer; denn nicht ein Opfer ist das heilige Abendmahl, sondern ein Sakrament, d. i. eine heilige Handlung, worin Christus an den Genuß von Brod und Wein für seine Gemeinde die Speisung und Tränkung mit seinem eigenen Leibe und Blute

geknüpft hat, um uns damit ein Siegel und Unterpfand für seine Gnade zu geben.

Aber in dieser Polemik und dieser Wiederherstellung der Stiftung Christi aus dem katholischen Irrweg und Mißbrauch verfuhren die beiden evangelischen Confessionen auf verschiedene Weise.

Die reformirte Kirche, vor Allem bemüht, im Gegensatz gegen römischen Aberglauben und Hierarchismus die Ehre Gottes in der Gemeinde wiederherzustellen, feiert im heiligen Abendmahl ein Mahl des Gedächtnisses, worin die Gemeinde des Versöhnungstodes Christi gedenkt und auf Grund seiner Verheißung die Gnadengemeinschaft mit Ihm erneuert, welche in den Zeichen von Brod und Wein zur Stärkung unseres Glaubens sinnbildlich dargestellt wird. Hatte Zwingli hiebei als Gnadengut die Gemeinschaft mit Christo überhaupt angegeben, so lenkte dagegen Calvin den Blick bestimmter auf Leib und Blut Christi, in deren Gemeinschaft wir durch die persönliche Vereinigung mit Christo treten. Und hatte Zwingli fast ausschließlich den Erinnerungsact der Gemeinde hervorgehoben, so wies Calvin zugleich darauf hin, daß der Gemeinde in der geistigen Gegenwart Christi doch auch eine Gabe zu Theil werde. Ihm folgten die meisten und die Hauptbekenntnißschriften der reformirten Kirche. Das heil. Abendmahl hat in der reformirten Kirche die Bedeutung, daß durch eine symbolische von Christo gestiftete Handlung und die daran geknüpfte Verheißung für unsern Glauben die persönliche Vereinigung mit Christo besiegelt werde. Zugleich aber, da in Christo seine Menschheit mit eingeschlossen ist, erweitert sich hiebei die geistige Gemeinschaft mit ihm zu einer leiblichen, indem die Seele, wenn sie sich durch den Glauben im Geiste in den Himmel erhebt, durch die Kraft des heil. Geistes von dem dort erhöhten und verklärten Leibe Christi Kräfte des Lebens erfährt, wodurch wir mehr und mehr in ihm leben und Er in uns, wodurch wir „Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinen Beinen" werden zur Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens[1]. So ist die reformirte Kirche in ihrer Auffassung des heil. Abendmahles selbst bis zur Naturhaftigkeit der Gemeinschaft mit Christo vorgedrungen, doch also, daß sich dieselbe nicht auf dem Wege der kirchlichen Handlung

---

[1]) Vergl. Heidelberger Katechismus Fr. 76.

selbst vollziehe, die vielmehr bloß zu einer Reizung für den Glauben dient, sondern nur auf dem Wege des persönlichen Glaubens, und daß sie mithin auch nicht unmittelbar eintrete, sondern erst als Folge der geistigen Vereinigung mit Ihm in diesem Glauben. Hiemit im Zusammenhang steht auch ihre äußere Abhaltung der Feier. Dieselbe ist ein Mahl des Glaubens, zunächst im Gedächtniß des auf Golgatha geopferten, doch dann auch in der Vereinigung mit dem durch seinen heil. Geist bei den Seinigen gegenwärtigen Christus. Wie sich nun die Gemeinde zum Anhören des Wortes allsonntäglich versammelt, so feiert sie etlichemal im Jahr überdieß gemeinsam das heil. Abendmahl. Dabei schließt sie sich, nicht nur zum Zweck des Gedächtnisses, sondern auch nach dem Princip der Biblicität möglichst an die ursprüngliche Weise seiner Abhaltung an und wählt dafür nach ihrem Sinne geistiger Nüchternheit die einfachsten Formen der Ausführung, während sie hingegen Alles, was an eine locale Gegenwart von Leib und Blut Christi erinnern oder überhaupt eine mysteriöse Auffassung der sakramentalen Handlung begünstigen könnte, sorgfältigst fernhält.

So hat die reformirte Kirche mit dem Aberglauben und Mißbrauch in der römischen Messe gründlich gebrochen. Aber leider hat sie auch zum Theil die gesunde Ueberlieferung in Lehre und Uebung verlassen. Der sinnlich wahrnehmbare, durch unnatürliche Verwandlung aus Brod entstandene Fleischesleib Christi ist beseitigt, zugleich ist aber auch das specifisch sakramentale Geheimniß — ich sage nicht: jegliches Geheimniß, aber das specifisch sakramentale — d. i. die wunderbare Vereinigung von Leib und Blut Christi mit den Elementen von Brod und Wein aufgehoben und auf die allgemeine, auch im bloßen Glauben stattfindende innere Gemeinschaft mit Christo zurückgeführt: an die Stelle des **Geistlich-Naturhaften** ist ein **Geistig-Persönliches** getreten. Von einem priesterlichen Sühnopfer für die Gemeinde ferner, sammt dem daranhängenden Werkdienst[1]) seitens der Gemeinde, ist man frei geworden; aber es ist auch die bestimmte göttliche Gnadengabe aus der Handlung hinweggenommen und dem Glauben bloß noch durch Verheißung und Sinnbild vorgehalten: das Gnadenmittel ist in ein bloßes Gnadenzeichen gewandelt. Aus

[1]) opus operatum.

der Gnadenthat Christi, welche die in seiner Stiftung gegebene Verheißung erfüllt, ist das Sakrament zu einer Glaubenshandlung der Gemeinde in der Feier seiner Stiftung geworden, und die Mittheilung heiligen Naturlebens Christi ist in eine gläubige Vereinigung mit der Person Christi aufgelöst, welche auch im Glauben überhaupt stattfindet, und woran sich dort wie hier eine Wirkung auf unsere Natur bloß als Folge anschließt. Die reformirte Kirche blieb bei dem allgemein gehaltenen Worte unsers Herrn in Joh. 6 stehen; aber zur vollen Objektivität und Realität des Sakraments, wie dieselbe von unserm Herrn in den Stiftungsworten des heil. Mahles ausgesprochen und von seinem Apostel im ersten Corintherbriefe bestätigt worden, ist sie nicht hindurchgedrungen.

Hierdurch konnte das Gemüth der lutherischen Kirche nicht befriedigt werden. War doch die deutsche Reformation von dem Bedürfniß der sündigen Seele nach Gnade und Vergebung der Sünden ausgegangen; und ihre überwältigende Macht lag eben in der Verkündigung von der freien, all unserm Thun überschwenglich zuvorkommenden Gnade Gottes in Christo, so daß wir dieselbe nicht durch unser eigen Werk erst zu verdienen, sondern uns im Glauben nur anzueignen brauchen. Und wenn nun schon das Wort nicht ein bloßer Antrieb für unsern Glauben ist, sondern die Gnade selbst uns in der Kraft des heil. Geistes entgegenbringt, sollte da das Sakrament, diese besondere Gnadenstiftung unseres Herrn, nicht gleichfalls für uns Gnade mit sich führen und uns zueignen? Nein, auch das Sakrament ist ein Träger und Vermittler der Gnade, und zwar in noch höherem Maße als das Wort. Das Sakrament ist das sichtbar gewordene Wort[1]). Wird uns durch das Wort die Gnade mitgetheilt, so durch das Sakrament versiegelt. Und dieß eben ist das herrlichste Unterpfand für die Vergebung unserer Sünden, daß uns Christus seinen am Kreuz für uns hingegebenen Leib und sein zur Vergebung unserer Sünden vergossenes Blut selbst in diesem Mahle zum Genusse darreicht. Vermöge seiner allmächtigen Kraft theilt er uns von der Rechten Gottes aus seinen verklärten Leib und sein heiliges Blut überall da mit, wo das Mahl seiner Stiftung gemäß begangen wird; und jene himmlischen Gaben werden den Feiernden, wie unabhängig von der Gesinnung des Spenders,

---

[1]) verbum visibile.

so auch abgesehen von der Beschaffenheit ihres Glaubens selbst, wahrhaft dargereicht, dargereicht in, mit und unter Brod und Wein, obwohl nicht local darin eingeschlossen, und werden von ihnen — nicht bloß im Geiste, sondern mit dem Munde, doch nicht in capernaitischer (fleischlicher), sondern in geistlicher Weise genossen, von den bußfertigen Gläubigen zum Segen, d. i. zur Vergebung der Sünden und zum Leben, von den Ungläubigen aber zum Gerichte.

Das heil. Abendmahl ist nach lutherischer Lehre „zu einem besonderen Trost und Stärkung gegeben den armen betrübten Gewissen, die ihre Sünden bekennen, Gottes Zorn und den Tod fürchten und nach der Gerechtigkeit hungrig und durstig sind“ [1]). Daher war es der lutherischen Kirche ein Anliegen, daß dieß Sakrament so oft als möglich den Heilsbedürftigen dargeboten werde. Vorerst geschah es in jedem Hauptgottesdienste. Eben die vereinigte Darbietung der beiden Gnadenmittel, von Wort und Sakrament, bildet für sie den Begriff einer vollständigen gottesdienstlichen Feier. Und während in der Predigt das Evangelium von der Gnade ausgelegt wird, so gipfelt die ganze Feier in der Versiegelung derselben durch den geheimnißvollen Empfang von Leib und Blut Christi. Daher wurde denn auch, obgleich nur diejenigen, die eben ein besonderes Verlangen nach dieser geistlichen Speise tragen, wirklich zum Tisch des Herrn hinzutreten, doch erwartet, daß die übrige Gemeinde wenigstens zugegen bleibe, um so dem ganzen Gottesdienste beizuwohnen. Außerdem wurde selbst an Nebengottesdienste, wenn sich Communicanten meldeten, das heil. Abendmahl angeschlossen. Zumal aber wurde es den Kranken auf ihr Verlangen zur Stärkung in der Geduld und zur Vorbereitung auf ein seliges Sterben besonders gereicht.

Dieser Standpunkt, wonach das heil. Abendmahl als Gnadenmittel zur Stärkung des Glaubens angesehen wurde, übte auch seinen Einfluß auf die liturgische Behandlung der Feier. Was zur Bekräftigung der Vergebung der Sünden diente, wurde mit Sorgfalt beibehalten wie z. B. die Privatbeichte, an welcher für Luther die Absolution das Hauptstück bildete. Anderes fügte Luther zu diesem Zwecke hinzu, wie die Abendmahls-Vermahnung, wozu er in seiner „Deutschen Messe“ das Va-

---

[1]) S. Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung.

terunser in paraphrastischer Form verwendete. Hingegen, was dem ferne lag, ließ er weg, wie z. B. das Lob- und Dankgebet der Präfation, während er das damit verbundene Sanktus an die Consecration anschloß.

Es sind hienach sehr wesentliche Güter, welche die lutherische Kirche in dieser ihrer Lehre und Uebung des heil. Abendmahles bewahrt hat. Mit Recht hebt sie fürs erste hervor, daß im heil. Abendmahl zunächst nicht wir Gott etwas bringen, sondern Gott uns, daß Gott uns darin mit seiner Gnade zuvor- und entgegenkommt und uns dieselbe für unsern Glauben versiegeln will. Sodann ist, was wir im heil. Abendmahl empfangen, der wahre Leib unseres Herrn Jesu Christi, welchen er für uns auf Golgatha dahingegeben, wiewohl nicht in jener fleischlichen, sondern in der geistlichen Existenzform, in welcher er nun zur Rechten Gottes erhöht ist. Und für's dritte hält sie fest an dem Geheimniß des heil. Abendmahls, wonach wir Christi Leib und Blut nicht bloß im Geiste durch den Glauben empfangen, sondern wonach uns Christus diese himmlischen Güter unter dem Genusse des gesegneten Brodes und Weines mittheilt, wenngleich solcher Empfang nur den Gläubigen zum wirklichen Segen gereicht.

Diese Güter des Glaubens ferner zu bewahren und zu pflegen, ist heilige Pflicht der lutherischen Kirche, wie in Rücksicht auf sich selbst und ihre Glieder, so in Rücksicht auf das Gesammtleben der Kirche, damit in ihr die Lehre und Stiftung Christi rein erhalten werde.

Aber hat sie hiemit auch die ganze Fülle von Wahrheit und Segen, welche im heil. Abendmahle liegt, zur Geltung gebracht? Es wäre ein großer Mangel an Selbsterkenntniß, wenn sie dieß meinen und behaupten wollte. Vielmehr geziemt es ihr, bei aller Entschiedenheit ihres Bekenntnisses doch zugleich in der Demuth zu stehen und gegen andere Kirchen Bescheidenheit zu üben in der Liebe.

Fürs erste ist schon darauf aufmerksam zu machen, daß die Kluft zwischen der Lehre der lutherischen Kirche und jener der anderen Kirchen keineswegs überall so groß ist, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. So steht zwar die lutherische Kirche mit den Stiftungsworten Christi im Einklang, wenn sie lehrt, daß im heil. Abendmahle von Leib und Blut Christi nicht bloß eine Kraft für unsern Glauben ausgehe, sondern daß Er uns seinen Leib und Blut selbst in ihrer

vollen Wesenhaftigkeit zu genießen gebe, und sie darf und soll dieß Bekenntniß nicht aufgeben. Dennoch aber, indem wir diese Wesenhaftigkeit geistlich, nicht fleischlich uns denken müssen, — ich sage nicht: „geistig" im Gegensatz zu „naturhaft und leiblich", nein: „naturhaft und leiblich", aber in geistlicher, nicht in fleischlicher Beschaffenheit —, wird dieser Unterschied der geistlichen von fleischlicher Leiblichkeit für unsere Vorstellung nicht ein ähnlicher werden wie der der Kraft vom Stoffe, da jene geistliche Leiblichkeit etwas für unsere fleischlichen Sinne völlig Unzugängliches, Unerreichbares und selbst etwas unendlich Zarteres und Herrlicheres ist, als Alles, was wir an irdischen Kräften und Stoffen in dieser Fleischeswelt kennen?

Deßgleichen hebt die lutherische Kirche zwar mit Recht hervor, daß Christi Leib und Blut von uns nicht bloß oben im Himmel zu suchen sei, und der Glaube sich deßhalb nicht erst in den Himmel erschwingen müsse, sondern daß uns Christus diese himmlischen Güter in der Feier des Mahles selbst darbiete und unter Brod und Wein zu genießen gebe. Aber wir dürfen doch hiebei auch nicht vergessen, daß der Himmel selbst nicht in irdisch-räumlicher Weise, wer weiß, wie unendlich weit! von der Erde getrennt sei, sondern daß derselbe mit lebendiger Macht alles Irdische durchdringe und überall da nahe und offen sei, wo Empfänglichkeit für das Wesen und Leben des Himmels vorhanden ist. Für unsere Vorstellung freilich und hiedurch auch für unser Gemüth bleibt jener Unterschied in voller Kraft. Und darin eben besteht das Hochtröstliche der lutherischen Lehre, daß Christus in seinem Mahle von uns nicht erst eine besondere Erhebung des Glaubens fordert, um uns das gnadenreiche Unterpfand unseres Heiles, seinen Leib und sein Blut zu reichen, sondern daß er uns vielmehr diese Güter entgegenbringt, um damit unseren schwachen Glauben zu stärken und uns selbst zu sich zu erheben, daß er uns auch nicht bloß nach dem Maße unseres Glaubens gibt, sondern überschwenglich über Alles, was wir bitten und verstehen. Immerhin aber ist doch diese Erwägung über das locale Verhältniß von Himmel und Erde im Stande, jenen confessionellen Gegensatz für unsern Sinn zu mildern. Und wenn wir auch beklagen müssen, daß die reformirte Kirche selbst nichts weniger als geneigt ist, auf solchen Unterschied von himmlischer und irdischer Leiblichkeit einzugehen und so selbst die mögliche Annäherung wieder erschwert,

so darf uns dieß doch nicht abhalten, die Annäherungspunkte selbst, wie sie objectiv bestehen, anzuerkennen.

Hiezu möchte ich auch dieß noch fügen. Die reformirte Kirche bringt zwar das Wesen des Sakraments nicht zum vollen Ausdruck, wenn sie die Gemeinschaft mit Christo in demselben wesentlich als eine geistige und persönliche auffaßt, wie solche auch im Glauben stattfindet, und wenn sie eine Mithereinziehung des Naturlebens Christi höchstens als begleitende Folge daran schließt, wogegen die lutherische Kirche auf Grund der Stiftung Christi eben die Naturseite dieser Gemeinschaft mit Recht als das Erste und Eigenthümliche im Sakrament bezeichnet. Allein wir dürfen doch nicht übersehen, daß in dieser naturhaften Lebensgemeinschaft mit Christo die geistige und persönliche wesentlich mit inbegriffen ist, und daß ein Genuß von Leib und Blut Christi, welcher uns nicht zugleich mit seiner Persönlichkeit selbst in innere Berührung brächte, seines letzten Zweckes verfehlte. Insofern bildet die reformirte Auffassung immerhin eine gewisse Ergänzung und ein heilsames Correktiv, wenn das lutherische Bewußtsein etwa nach der Seite der naturhaften Gemeinschaft mit Christo im Sakramente zu weit gehen und dieselbe von der persönlichen loslösen wollte.

Also schon dieß ist eine wichtige Forderung für das lutherische Gemüth, über dem Unterscheidenden und Trennenden in der Lehre das Gemeinsame und Einigende nicht zu übersehen. Nicht weniger ist aber ferner auch zu beherzigen, daß sichs hier auf dem Gebiete sakramentalen Geheimnisses überhaupt nicht um ein absolutes, sondern nur um ein relatives Verständniß der Wahrheit handeln könne.

So ist zwar das In, Mit und Unter[1]) unserer Kirche gewiß die annäherndste Form, um dem sakramentalen Geheimniß, das ist der wunderbaren Weise, wie Jesus die geistliche Nießung seines Leibes und Blutes an den natürlichen Genuß von Brod und Wein geknüpft hat, begrifflichen Ausdruck zu geben. Aber wie dürften wir annehmen, daß dieß der vollkommen adäquate Ausdruck für jenes Geheimniß sei? Vielmehr dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß jene Partikeln zunächst ein lokales Ver=

---

[1]) Vergl. Concordienformel: Cum dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Christi, id non sine gravibus causis facimus.

hältniß aussagen, während doch unsere Kirche selbst mit Recht auf das entschiedenste die Deutung abwehrt, daß Leib und Blut Christi in Brod und Wein eingeschlossen sei. So stehen wir vor einem ungelösten Widerspruch. Dieß ist zwar nichts weniger denn ein Zeugniß gegen die lutherische Lehre. Vielmehr würde das Sakrament sonst aufhören ein Geheimniß zu sein, was doch unsere Kirche so nachdrücklich betont. Aber eben deßhalb sollen wir nicht meinen, mit jenen Bestimmungen sei die theologische Arbeit nun vollendet, sondern es gilt, von da aus vielmehr den Tiefen des sakramentalen Geheimnisses nur um so ernster und mit einem nach allen Seiten hin offenen Sinne nachzuforschen.

Weiter sodann dürfen und sollen wir uns nicht verhehlen, daß sich die lutherische Kirche durch die ausschließliche Geltendmachung ihres Standpunktes hat hindern lassen, die Lehre vom heil. Abendmahle nach allen Seiten hin gleichmäßig auszubilden. Und dieß ist zum Theil nach Seiten hin geschehen, wo sie gerade vor anderen Kirchen den Beruf dazu in sich trägt: wir meinen hier speciell die geistlich-physische Seite des Sakraments.

Die lutherische Kirche betont mit solcher Entschiedenheit die volle Wahrheit und Wirklichkeit des Leibes Christi, der im heil. Abendmahl dargereicht wird — und daß sie das thut, bildet einen wesentlichen Vorzug ihrer Lehre — aber entspricht dem auch das, was sie über die Wirkung des Genusses aussagt? Sie nennt als solche die Stärkung des Glaubens. Und dieß ist auch richtig: alle Segnungen des Heils für unser Personleben werden durch die sakramentale Gnade bestätigt und bekräftigt. Aber sollte die Kraft des Sakraments in der Stärkung für unser Personleben aufgehen? Ein so naturhaftes Gut wie der wahre Leib und das Blut Christi, muß dieses nicht auch eine naturhafte Wirkung üben? Die alte Kirche hat, und zwar aus gutem Grunde der heil. Schrift, diese Seite so bestimmt hervorgehoben. Selbst die reformirte Kirche legt, obgleich von ihrem subjektiven Standpunkte aus, Gewicht darauf, daß wir durch dieses Mahl Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein werden. Die lutherische Kirche hingegen läßt diese Seite fast ganz unbeachtet liegen! Luther zwar hat in dem tiefen Sinn seines Geistes vorübergehend wiederholt darauf hingewiesen, aber in ihren Bekenntnissen hat die lutherische Kirche keinen bestimmten Gebrauch da-

von gemacht. Und in der Entwicklung ihrer Theologie begegnen wir dieser Lehre nur auf einzelnen Wegen. Speciell ist es ein Verdienst der Theosophie, die aus ihrem Schooße erwachsen, diese Seite der Lehre bestimmter ausgebildet zu haben. Auch wird von späteren Vertretern der kirchlichen Orthodoxie diese Seite immerhin berührt, wie z. B. Hollaz als Frucht des heil. Abendmahls anführt, daß wir dadurch inniger mit Christo vereinigt werden und daß uns dadurch selige Unsterblichkeit, wovon Leib und Blut des Herrn Zeichen und Unterpfänder seien, gewährt werde. Aber es sind diese Aussagen doch noch gar allgemein gehalten, speciell wird die Unsterblichkeit nicht in ein ursächliches Verhältniß zu Leib und Blut Christi im Abendmahl gesetzt; und wenn diese auch geradezu eine „geistliche Speise" für uns genannt werden, so gilt dieß auch lutherischer- wie reformirterseits ausdrücklich nur als Seelenspeise. Die lutherische Kirche aber sollte die Consequenzen ihrer Lehre auch nach dieser Seite mit voller Entschiedenheit ziehen und eine Wirkung des heil. Abendmahls auch auf die Natur und innere Leiblichkeit des Menschen anerkennen. Oder wäre es ein fremdes Gebiet, auf das sie sich hiemit begäbe? Ist doch eben die lutherische Kirche, indem sie für die Erkenntniß der Wahrheit im Centralleben des Geistes, im Gemüthe, ihren innern Standpunkt nimmt, vor andern Kirchen dazu befähigt und berufen, neben und mit der persönlichen Seite des Heilslebens auch die naturhafte anzuerkennen. Und wenn ihr das vor Allem am Herzen liegt, daß durch das Sakrament die Gnade des Heils unserm Glauben besiegelt werde, liegt nicht eben hierin ein neues, gar mächtiges und köstliches Siegel und Unterpfand der Versöhnungsgnade, daß durch das heil. Abendmahl der in der Taufe in uns gelegte Keim ewigen Lebens bekräftigt und unsere innere Leiblichkeit für eine einstige selige Auferstehung genährt werde?

Von umfassenderem, überdieß practischem Einfluß ist aber noch eine andere Seite im Wesen des heil. Abendmahls, welche in unserer Kirche zu sehr zurückgestellt worden ist — es ist dieß die des Opfers. Gegen die Ausartung dieses Begriffs in der katholischen Kirche, gegen das Meßopfer, war ja mit aller Entschiedenheit vorzugehen und dasselbe gänzlich zu beseitigen. Aber kennt die alte Kirche nicht noch einen anderen Opferbegriff?

Nicht zwar Leib und Blut Christi brachte die alte Kirche als Opfer

dar. Dieß betrachtete sie als uns bloß zum Genusse gegeben. Aber die ganze Feier war für sie Ein großes Lob- und Dankopfer, worin sie Gott pries für die Gnade der Versöhnung in Christo. Und solches steht auch in Uebereinstimmung mit dem Worte des Apostels: „So oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn“ [1]). Dieses Wort hat unsere Kirche, ganz hingegeben an die überschwengliche Gnade in der Gabe des Sakraments, nicht genug gewürdigt. Zwar gesteht sie es in ihren Bekenntnißschriften selbst auch zu, daß das Abendmahl ein Opfer des Lobes sei [2]). Aber in die Praxis ist diese Vorstellung zu wenig übergegangen. Und doch feiern wir jene Gnade des Sakraments erst dann in würdiger Weise, wenn wir sie mit unserm Opfer begleiten!

Schon die Darbringung von Brod und Wein als natürlicher Elemente, damit sie Gott zu Trägern seiner geistlichen Gaben machen möge, ist ein Opfer, indem wir ihm darin dankend das Seine von dem Seinen bringen. Die alte Kirche hat gerade hierin ein ganz wesentliches Moment des eucharistischen Opfers erkannt. Und in einzelnen alten lutherischen Agenden finden wir noch Nachklänge davon. Es gälte nur, diese Darbringung der natürlichen Elemente zum Dienste der sakramentalen Gnade liturgisch bestimmt zu formuliren.

Weiter kommt in Betracht das vielgestaltige Opfer des Gebetes, wovon die Feier des Todes Jesu umschlossen ist. Vorerst das Opfer des Lobes für alle Wohlthaten der Gnade, die uns durch die Offenbarung Gottes in Christo zu Theil geworden — dem dient das herrliche Gebet der sog. Präfation. Sodann das Opfer der Bitte, worin wir Gott im Geiste das Verdienst des Leidens und Sterbens Jesu vorhalten und ihn anflehen, daß er uns um deßwillen unsere Sünden vergeben, speciell auch, daß er uns den Genuß des Leibes und Blutes Jesu zum Segen gereichen lassen möge. Ferner das Opfer der Fürbitte, indem wir alle unsere weiteren Anliegen unter die Segenskraft des Kreuzes Jesu und seiner hohepriesterlichen Fürsprache im Himmel stellen und uns so im Geiste des Glaubens mit der ganzen Kirche und allen ihren Gliedern, Lebenden und

---

[1]) 1 Cor. 11, 26. — [2]) sacrificium laudis, Apologie der Augsburger Confession XII. 74.

Entschlafenen zusammenschließen. Ohnehin das Opfer des Dankes nach Empfang der heiligen Geheimnisse. Alle diese Seiten des Gebetsopfers aber fassen sich zusammen in dem eigentlichen Gedächtnißopfer, d. i. in der lobpreisenden Verkündigung des Todes Jesu, welche sich durch die ganze Feier hindurchzieht, aber naturgemäß in der Consecration ihren Höhepunkt gewinnt und hier sich mit der Weihung der natürlichen Elemente zum Sakramente durchdringt. Sind in unserer Sakraments-Feier schon jene erstgenannten Seiten des Gemeinde-Opfers nicht genug zur Geltung gekommen, so ist dieß vollends der Fall bei der letztgenannten, dem Gedächtniß-Opfer. Noch ausdrücklicher und ausführlicher müßte die Gemeinde in bestimmten Handlungen ihrer gottesdienstlichen Feier des sühnenden Todes Jesu und seiner unser Heil besiegelnden Auferstehung und Erhöhung eingedenk sein, indem sie Gott Preis und Dank dafür darbringt und die Kraft des ewiggiltigen Opfers Jesu auf Golgatha und seiner hohepriesterlichen Vertretung im Himmel sich im Glauben und Gebet zueignet. So ist es unter Anderm auch ein empfindlicher Mangel in der lutherischen Sakraments-Uebung, daß selbst der symbolische Act jener Verkündigung, das Brechen des Brodes, welches so nachdrücklich auf Christi Kreuzestod hinweist, und wovon in der apostolischen Zeit selbst die ganze Feier ihren Namen getragen hat, bei uns größtentheils abgekommen ist. Hat doch — nebenbei bemerkt — in diesem Zusammenhang sogar der Gebrauch des Roth-Weines, als Symbol des Blutes Christi, seine Bedeutung; und es ist eine falsche Opposition gegen die symbolische Auffassung des Abendmahls, wenn man in manchen lutherischen Gegenden dem Gebrauch des weißen Weines den Vorzug gegeben hat.

Zu diesem vielseitigen Gedächtniß-Opfer kommt dann aber, ja verbindet sich damit als wesentliche andere Seite im Opferacte des heil. Abendmahls noch das Selbstopfer der Gemeinde. Wohl ist im Grunde alles Gebet ein geistliches Selbstopfer der Seele, indem sie hiebei, von sich selbst ausgehend, in Gott sich versenkt und an ihn hingibt. Aber das volle Selbstopfer besteht erst darin, daß sie mit aller Freiheit und Wahrheit ihr ganzes Selbst nach Seele und Leib, das von Natur im Fleische lebt, in heiliger Liebe verleugnet und Gott zum Dienst und Eigenthum dargibt. Und wo wäre solches innerlich mehr gefordert, als da, wo wir seines heiligen Sterbens und Auferstehens feiernd gedenken und seinen

Leib und sein Blut empfangen, das er am Kreuze zur Versöhnung für unsere Sünden vergossen hat! Die gänzliche Hingabe unseres eigenen Selbsts ist das Dankopfer, womit wir sein Sühnopfer erwiedern, das er im Tode für uns dargebracht hat. Indem aber solches Opfer Gott nur angenehm ist im Geiste der Kindschaft, die uns Christus durch sein Blut erworben hat, so erhält dadurch das Vaterunser als das Grund-Kindschaftsgebet der Kirche seine richtige Stellung in der Abendmahlsfeier. Denn während jenes Gedächtnißopfer sich um die Handlung der Consecration einleitend, begleitend und abschließend reiht, so schließt sich daran naturgemäß als Wirkung und Folge das Selbstopfer und bildet so den angemessenen Uebergang von der Consecration zu der Distribution. Hier hat auch das Vaterunser von Anfang an und immer seine Stelle gehabt, bis es Luther zum Zwecke der Vermahnung herausnahm und die meisten lutherischen Agenden, ihm folgend, es als Vorbereitungsgebet auf die Consecration dieser voranstellten. Es ist dieß ein entschiedener Mißgriff. Und derselbe ist um so bedauerlicher, als er uns zugleich um ein eigentliches Weihgebet gebracht hat. Zu einem solchen ist das Vaterunser weder je bestimmt gewesen noch geeignet. Nach dem Worte des Apostels wird aber Alles geheiligt durch Wort Gottes und Gebet [1]). Deßhalb bedarf es eines besonderen Gebets, in welchem die göttliche Gnade auf die Gaben von Brod und Wein, daß sie Leib und Blut Christi werden, und auf die Gemeinde, daß sie solches sich zum Segen empfange, herabgerufen wird. Und wenn — um dieß hiebei zu bemerken — diese Anrufung speciell die vermittelnde Wirksamkeit des heil. Geistes in sich schlösse, so würde dieß nicht bloß die Auctorität der ganzen alten Kirche für sich haben, sondern überdieß im reinsten Einklang mit dem allgemeinen Wirken des heil. Geistes stehen, welcher alle Zueignung des Heiles Christi uns vermittelt. Ganz fehlt es unserer Kirche übrigens nicht an Gebets-Formularen, welche einen derartigen Charakter tragen.

Indem wir nun noch einen zusammenfassenden Blick zurückwerfen, so ergibt sich uns, daß die Weihung und Spendung des Sakraments rings vom Opfer der Gemeinde umschlossen ist, theils vom Gedächtnißopfer in den verschiedenen Formen des Lobes und Dankes, der

---

[1]) 1 Tim. 4, 5.

Bitte und Fürbitte, theils vom Selbstopfer der Gemeinde, und dieses zweifache Gebets-Opfer erhält zugleich seine symbolische und wirkliche Bekräftigung durch das Gaben-Opfer, worin sich die Liebe der Gemeinde überdieß von dem bedürfnißlosen Gott den bedürftigen Brüdern zuwendet. Eben diese Durchdringung des Sakramentalen mit dem Sakrificiellen im Abendmahl ist es, was dasselbe zur erbaulichsten Feier im christlichen Gemeindeleben macht.

Diese bestimmtere Aufnahme des sakrificiellen Momentes in die sakramentale Feier wird zugleich aber von noch einer andern, nicht unwichtigen Folge begleitet sein. Wir dürfen nämlich nicht unbeachtet lassen, daß es wesentlich im Begriff des heil. Abendmahls liegt, eine Gemeindefeier, eine Feier der Gemeinde als solcher zu sein. Der Apostel hebt es selbst klar hervor, wenn er sagt: „Denn Ein Brod ist's, so sind wir viele Ein Leib, dieweil wir Eines Brodes theilhaftig sind" [1]). Eben in der gemeinsamen Feier des Sakraments, noch viel mehr als in dem gemeinsamen Anhören des Wortes Gottes, stellt sich die Gemeinde als den Einen Leib des Herrn dar, wie sie sich auch als solchen dadurch bekräftigt. So haben auch in den ersten Jahrhunderten alle gottesdienstlich versammelten Glieder der Gemeinde jedesmal das heil. Mahl mitgenossen. Und als später das Eindringen weltlicher Elemente in die Kirche solches unmöglich machte, haben die griechische und römische Kirche, wenngleich auf dem Wege des Irrthums, die Gemeinde zur wenigstens passiven Betheiligung dadurch beizuziehen gewußt, daß sie den Leib Christi, welcher Gegenstand des gemeinsamen Genusses sein sollte, zum Gegenstand sakrificieller Darbringung machten. Ebenso gelingt es der reformirten Kirche dadurch auf leichtem Wege eine wirkliche Gemeindefeier herzustellen, daß sie das heil. Abendmahl nur an etlichen Tagen des Jahres und dann als Mahl des Gedächtnisses feiert. Hingegen besteht für die lutherische Kirche eine größere Schwierigkeit, jenes Ziel einer wahren Gemeindefeier zu erreichen, weil sie einerseits jeden sonntäglichen Gottesdienst in der Feier des Sakraments gipfeln läßt, und doch anderseits nur diejenigen zum wirklichen Genusse einladet, welche ein besonderes Verlangen nach dieser Stärkung des Glaubens tragen. Eine Vermittlung traf sie auf dem Wege, daß

---

[1]) 1 Cor. 10, 17.

sie von den übrigen Gliedern die passive Gegenwart forderte. Allein man darf sich's doch nicht verhehlen, daß hiemit das Ideal der apostolischen und alten Kirche, wo sich sämmtliche Gemeindeglieder activ an dem Mahle betheiligten, keineswegs erreicht wurde. Ein Gemeinde-Abendmahl im vollen, eigentlichsten Sinne des Wortes ist dieß nicht; es sind immer nur größere oder kleinere Einzelfeiern mit passiver Betheiligung der Gemeinde. Und auch die letztere hat sie selbst nicht einmal erlangen können, denn bald wurden in der Reformationszeit Klagen darüber laut, daß Gemeindeglieder vor der Feier des Abendmahls die Kirche verließen; und wo man in unseren Tagen zu jener reformatorischen Ordnung zurückzukehren sich bemühte, hat man meist dieselbe Erfahrung machen müssen. Nahe besehen kann uns dieß aber auch gar nicht wundern. Denn wenn erklärtermaßen das Abendmahl nur für die betrübten Gewissen geordnet ist, die ein besonderes Verlangen nach Versiegelung in der Gnade tragen, was sollen die Uebrigen, die sich in dieser besonderen geistlichen Verfassung eben nicht befinden, bei der Feier thun? Ja muß es nicht selbst bedenklich erscheinen, ein Zugegenbleiben bei einer kirchlichen Handlung von ihnen zu fordern, welche ihnen nicht eigentlich gilt? Und wollte man auch ihre Betheiligung in die stille Fürbitte für die Communikanten setzen, wie wenig stimmen doch hiemit die Acte der Feier selbst. — Etwas ganz anderes hingegen ist es, wenn das heil. Abendmahl nicht bloß als Gnadenmittel für die besonders Bedürftigen und Verlangenden, sondern zugleich als lobpreisende Verkündigung des Todes Jesu, als Brodbrechen, wie in der apostolischen, oder als Eucharistie, wie in der alten Kirche, aufgefaßt wird! Wenn alle Acte der Feier, wie der Consecration so der Distribution, von dem Gedächtniß und dem Opfer der Gemeinde durchzogen sind, dann ist auch für die anwesende und nicht communicirende Gemeinde ein wirklicher Inhalt ihres Mithandels im geistlichen Nehmen und Geben vorhanden. Und das Sakrament, das nur von Einzelnen genossen wird, kann in solchem eucharistischen Opfer doch zugleich von der Gemeinde selbst würdig und zu wahrer Erbauung mitbegangen werden.

Ja es ist hiemit selbst ein Weg gezeigt, wie neben den bestehenden Einzelfeiern des Sakraments auch eine Gesammtfeier der Gemeinde stattfinden könne, dadurch nämlich, daß an einzelnen hervorragenden Ta=

gen des Jahres, etwa an den drei hohen Festen oder doch wenigstens am Charfreitag, die ganze zum Anhören des Wortes versammelte Gemeinde das heil. Abendmahl genösse, und zu dem Zweck die Feier desselben mit der des Wortes zu Einem liturgischen Ganzen vereinigt würde. Nicht daß ich hiemit in gesetzlicher Weise zu einer häufigeren Feier des heiligen Mahles drängen wollte; vielmehr mögen in jenen Einzelfeiern des Sakraments die einzelnen Glieder der Gemeinde je nach ihrem besonderen Bedürfniß am Tische des Herrn erscheinen. Wohl aber sollte mit der Rücksicht des Einzelbedürfnisses jene der Gemeindlichkeit, mit der des sakramentalen Gnadenmittels jene des preisenden Gedächtnisses verbunden werden. Und wenn jenes Moment dann mehr in den Einzelfeiern, dieses mehr in der Gemeindefeier hervorträte, so würde solche Vereinigung von sich ergänzenden Vorstellungen nicht nur dazu dienen, die richtige Fülle sakramentalen Lebens in der Gemeinde herzustellen, sondern uns überdieß in diesem Punkte zu einer gewissen Uebereinstimmung mit der apostolischen und alten Kirche zurückzuführen [1]).

Zugleich aber wird die Pflege der Gemeindlichkeit im heil. Mahle wesentlich dazu beitragen, der liturgischen Ausgestaltung der Abendmahlsfeier mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und damit berühre ich noch einen Punkt, welcher mir Beherzigung zu verdienen scheint. In der alten Kirche concentrirte sich alle gottesdienstliche Feierlichkeit in der Eucharistie. Und so geschieht es römischerseits noch in der Messe. Auch in der Reformationszeit wurde von unserer Kirche, da man im Princip an der Gegenwart der Gemeinde festhielt, das Sakrament des Altars mit einer größeren äußeren Feierlichkeit gehalten. Aber immer mehr — und zwar im Zusammenhang damit, daß man die Communion immer mehr als Sache bloßer Einzelner behandelte — nahm die liturgische Armuth und Dürftigkeit überhand, die sich auf die allernöthigsten Stücke beschränkte. Um so erfreulicher ist das erwachende Streben, das heil. Abendmahl mit der vollen Feierlichkeit zu begehen, welche der reiche und hohe Inhalt seiner Handlungen fordert. Wenn die alten, herrlichen, auszeichnenden liturgischen Stücke wieder der Feier der Communion werden in vollerem

---

[1]) Vergl. des Verfassers Schrift „über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutsch-evangelischen Kirche.“ 1859.

Maße zugeeignet werden, wenn mit der Spendung des Sakraments sich das begleitende Gedächtniß-, Bitt- und Dank- und Lobopfer der Gemeinde noch inniger vereinigen, und die Gemeinde selbst sich daran mit ihrem Handeln lebendiger betheiligen, wenn auch die heilige Kunst, vornehmlich im kirchlichen Chorgesang, den Hauch ihres verschönenden Lebens über die Feier gießen, und wenn man die Communion in Wahrheit wieder zu einer Gemeindefeier erheben und auf organische Weise dem Hauptgottesdienst als dessen Höhepunkt einverleiben wird — wenn auf diese Weise auch die äußere Begehung des heiligen Mahles in rechte Harmonie mit der inneren Bedeutung desselben treten wird, dann wird auch der hohe Segen, welchen der Herr in seiner Stiftung daran geknüpft hat, sich noch tiefer in die Herzen senken und noch reichere Erbauung davon über die Gemeinde ausströmen können.

Zeit und Ewigkeit.

Zeit und Ewigkeit, Ewigkeit und Zeit — welch ein Gegensatz! ein Gegensatz, der eines Jeden Gemüth im tiefsten Grunde ergreift! ein Gegensatz, der uns mit Einem Blicke die unendliche Bedeutung unsers Lebens vor Augen führt! ein Gegensatz voll tiefsten Ernstes, voll heiliger Schauer, voll seliger Wonnen! Wer hätte nicht schon in stillen Stunden sich sinnend und betrachtend in denselben versenkt und seine Räthsel zu erforschen gesucht? Aber das Ewige bleibt dem irdischen Verstande immer ein Geheimniß, Niemand vermag es zu ergründen. Dennoch erhebt jeder Strahl des Lichtes, der in das Dunkel desselben hineinfällt, unsere Seele und weckt in ihr das Verlangen, noch mehr Klarheit darüber zu gewinnen.

Darum glaube ich, einem allgemeineren Interesse entgegenzukommen, wenn ich auf dieses Thema näher eingehe und es versuche, ein übersichtliches Bild von Zeit und Ewigkeit zu entwerfen.

Unter Zeit verstehen wir das Nacheinander des Seins, in welchem unser irdisches Leben verläuft. Ein Moment, welcher erst nicht gewesen, tritt ein, um alsbald wieder vorüberzugehen, und auf diesen folgt ein anderer, welcher denselben Verlauf nimmt, und darnach ein dritter, und so immer weiter, ohne daß eine Unterbrechung dieser Folge stattfände. Die Zeit ist der stete Durchgang der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit. Wir stehen mitten in ihr drinnen, wie in einem Strome,

der uns umfluthet; aber wir vermögen auch nicht einen Moment derselben festzuhalten. Indem wir ihn als gegenwärtig fassen wollen, so ist er vorüber und gehört bereits der Vergangenheit an. Die Gegenwart der Zeit ist nur ein Verschwindendes; ihre Fülle liegt in der Vergangenheit und Zukunft. Und doch sind dieß eben diejenigen Theile der Zeit, in denen wir nicht wirklich leben.

Darf's uns drum wundern, wenn Etliche daraus folgern wollen, daß die Zeit überhaupt nichts sei? Der Schluß ist aber kein richtiger. Denn wenn wir auch in der Bewegung keinen Moment festhalten können, folgt daraus, daß die Bewegung selbst nicht stattfinde? Und wie könnte Bewegung sein, wenn nicht ein Ständiges wäre, welches derselben zu Grunde liegt? Die Zukunft wurzelt mit ihren Keimen bereits in der Gegenwart; und die Vergangenheit, wenn sie auch Vieles verschlingt, setzt doch immer in der Gegenwart einen Gewinn ab, welcher bleibt. Ebenso weiß auch unser Geist sich die Zukunft und Vergangenheit zu vergegenwärtigen, jenes durch Erwartung und Hoffnung, dieses durch Erinnerung.

Nein, die Zeit ist etwas, ebenso sehr, als die Bewegung der Dinge, die wir darnach messen, und als die Dinge selbst, die in jener Bewegung stehen.

Freilich verlegen nun Manche dieses Etwas in unsern eignen Geist, und erklären die Zeit für eine Form der bloßen Anschauung, für eine bloße Vorstellung, die wir zu den Dingen mitbringen, und wonach wir ihre Bewegung messen, während diese Bewegung selbst nicht wirklich in der Zeit verlaufe.

Allein auch diese Annahme kann nicht befriedigen. Denn wie kommt es, daß die Zeit ihren Gang geht ganz unabhängig von unsern wechselnden Empfindungen, die uns die gleiche Zeitdauer bald kurz, bald lang erscheinen lassen? Messen wir nicht ferner die Zeit an etwas, das außer uns und keine Sache bloßer Vorstellung ist, an dem Lauf der Gestirne? Und müssen wir es nicht an den Dingen um uns und in unserm eigenen Leben nur allzu schmerzlich wahrnehmen, daß die Zeit eine Macht, eine gewaltige Macht sei, welcher sich nichts entziehen kann, was irdisch ist?

So sehr streitet die Erfahrung gegen den Satz, daß die Zeit eine bloße menschliche Vorstellung sei. Die Zeit ist vielmehr etwas Wirkliches — zwar nicht selbst ein Ding, aber eine Wirklichkeit, die an den Dingen

besteht, sie ist die wesentliche Form, in welcher alle Wesen hienieden ihr Dasein haben und ihr Leben führen: eben das Nacheinander des Seins. Und zwar ist dieses Nacheinander zugleich ein Außereinander. Denn wir leben immer nur in Einem Momente, und dieser trägt die übrigen nicht in sich; vielmehr steht das, was gegenwärtig geworden, nicht mehr in der Zukunft, und was in der Vergangenheit liegt, gehört nicht mehr der Gegenwart an.

Fragen wir aber, warum denn nun alle kreatürlichen Dinge unter dieses Gesetz der Zeit gestellt sind, so finden wir die Ursache in einem andern Gesetze der Kreatürlichkeit, in dem nämlich, daß alles Irdische auf Entwicklung angelegt ist. Dieß gilt schon von dem unorganischen Grundbau der Erde, welcher, wie uns die Geologie lehrt, gar manche Perioden seiner Gestaltung durchlaufen hat. Dieß gilt vollends von allen organischen Wesen. Die Blume, deren Anblick unser Auge erfreut, steht nicht mit einem Mal in ihrer vollen Blüthe da, sondern aus verborgenen Keimen bricht ihr Leben hervor, und nur allmählich, unter den mannichfachen Einflüssen von Himmel und Erde, wächst sie und löst sich aus der Menge von Hüllen, welche ihr Wachsthum schützend umgeben. Und nicht anders ist es mit uns selbst. Wie unser leiblich Leben, so gewinnt auch unser geistiges Leben nur langsam seine Reife, und ununterbrochen stehen wir in der Arbeit, unsere Wirklichkeit mit unserm Wesen in Einklang zu bringen. Alles hienieden ist, ob auch jedes in seiner Weise, auf Entwicklung angelegt.

Wodurch anders aber kann solche Entwicklung vor sich gehen, als dadurch, daß wir in ein Nacheinander des Seins gestellt sind, wo der frühere Moment, welcher einem unvollkommneren Zustande angehört, wieder vorübergeht und einem neuen Platz macht, der einen Fortschritt gegen früher zuläßt? Wie unglücklich wären wir, wenn jener immer bliebe! Wie froh sind wir, daß dieser neue eintritt! Die Zeit ist uns dazu gegeben, daß sich das irdische Leben durch die Stadien der Unvollkommenheit hindurch entwickle zu immer höherer Vollkommenheit. Und wenn auch, weil bei jedem Dinge die Entwicklung anderer Art ist, jedes Ding seine Zeit hat, so muß doch jedes Ding, um sich zu entwickeln, wirklich Zeit haben.

Ist aber demnach die Zeit die allgemeine Existenzform für

die Entwicklung der irdischen Welt und ihres Lebens, so erhellt nun auch, daß, wenn diese Entwicklung abgeschlossen sein wird und die Vollendung eintritt, dann keine Zeit mehr stattfinden könne, sondern an ihre Stelle eine andere Existenzform treten müsse — dieß ist die der Ewigkeit. Und nicht weniger erhellt, daß, indem Entwicklung und Vollendung wesentlich verschiedene Zustände sind, auch zwischen Zeit und Ewigkeit ein wesentlicher Unterschied bestehen müsse.

Wenn man freilich annimmt, daß der Mensch und mit ihm die Welt niemals zum Ziel gelange, daß also niemals eine Vollendung eintrete, sondern der Zustand der Entwicklung endlos fortwähre, dann kann man allerdings der Ewigkeit auch kein anderes Wesen zuschreiben als der Zeit. Sondern Zeit und Ewigkeit sind dann nur der Ausdruck für zwei Anschauungsweisen derselben Sache. Und man sagt entweder: es gibt nur Zeit, aber wenn wir an ihre Fortsetzung ins Endlose denken, so nennen wir's Ewigkeit. Oder man sagt: Alles ist Ewigkeit, aber die einzelnen Momente davon, welche in unsre Erfahrung und in unser Bewußtsein treten, nennen wir Zeit. Dieß sind denn auch die verbreitetsten Vorstellungen von Zeit und Ewigkeit. Jene Ansicht, welche in der Ewigkeit eine endlos verlängerte Zeit sieht, ist ein Kind derjenigen Weltanschauung, welche die Welt, nachdem sie einmal von Gott geschaffen worden, sich weiter ohne ihn nach den in sie ein- für allemal gelegten Gesetzen entwickeln läßt — des sogenannten Deismus. Die andere Ansicht aber, daß die Zeit eine bloße Auseinanderlegung der Ewigkeit sei, ist ein Kind derjenigen Weltanschauung, welche Gottes Wesen von dem der Welt nicht unterscheidet, sondern Gott zur bloßen Weltseele oder zum Weltgeist herabsetzt und ihn mit der Welt die gleiche Entwicklung des Wesens durchmachen läßt — des sogenannten Pantheismus. Aber wie trostlos ist die Voraussetzung von beiden, daß das Höchste, was wir ersehnen, daß der wahre Einklang unsers Lebens mit uns selbst, mit Gott und der Welt niemals von uns wirklich könne erreicht werden! Ist's im Grunde nicht auch ein Widerspruch, daß einerseits im Begriffe der Entwicklung ein bestimmtes Ziel liegt, wonach sie hinstrebt, daß aber anderseits dieses Ziel doch wieder als etwas Unerreichbares hingestellt wird? Der Gedanke jener Ewigkeit selbst aber: ein Endloses, das, wo es aufzuhören scheint, immer

von Neuem wieder beginnt — es ist Etwas, was eben nur gesagt, aber nicht wahrhaft gedacht werden kann.

Nein, die christliche Weltanschauung ist eine andere. Gott hat die Welt dazu geschaffen, daß sie auf freiem Wege in die volle Gemeinschaft des Lebens mit ihm eingehe; und diese Bestimmung kann und wird sie unter der Offenbarung seiner Liebe erlangen, erlangen in seinem himmlischen Reiche. In demselben kann dann aber auch nicht mehr ein solches Dasein bestehen, worin etwas, das wir besessen haben, nicht mehr ist, und etwas noch nicht ist, das wir zur vollen Befriedigung unsers Wesens ersehnen. Sondern dann muß die Seele in einer solchen Gegenwart stehen, worin jeder Moment die ganze Fülle des Geistes lebenskräftig in sich trägt und vom reinen Leben der Liebe unbeschränkt durchwaltet ist. Dieß aber bildet eben das Wesen der Ewigkeit.

Doch ist diese lautere Gegenwart der Ewigkeit nicht so aufzufassen, als ob in ihr gar keine Bewegung des Lebens mehr stattfände. Ohne dieselbe wäre ja Leben überhaupt nicht zu denken; und dort waltet eben höchstes, vollendetes Leben. Aber — dieß ist der Unterschied — dasselbe hat in der Ewigkeit nicht mehr die Form der Entwicklung, sondern der Entfaltung. Denn so unterscheiden sich Entwicklung und Entfaltung, daß, während dort, in der Entwicklung, das Leben sich durch die Stufen der Unvollkommenheit hinan zur Vollkommenheit bewegt, hier, in der Entfaltung, dasselbe aus der Tiefe, darin es verschlossen ruht, sich seiner Hüllen entledigend, an die Offenbarkeit des Lichtes tritt. Die Entwicklung beruht also auf dem Gegensatz des Unvollkommnen und Vollkommnen, die Entfaltung aber auf dem Gegensatz des Innern und Aeußern, des Verborgenen und Offenbaren. Und wenn auch hienieden die Entfaltung immerhin zugleich irgendwie von Entwicklung begleitet ist, so ist dieß hingegen in der Vollendung nicht mehr der Fall. Sondern dort geschieht die Bewegung des Lebens in der Weise, daß ein jedes Wesen, in der reinen Harmonie aller seiner Kräfte und in der unbeschränkten Gemeinschaft mit allen übrigen Wesen stehend, zugleich fortwährend diese innere Fülle seines vollendeten Lebens in immer neuer Herrlichkeit in die äußere Wirklichkeit hervortreten läßt.

Insofern kann wohl auch in der Ewigkeit noch von einem Nacheinander des Seins — und, wenn man dieß Zeit im Allgemeinen nennen

will, selbst noch von Zeit geredet werden. Aber es ist dieses nicht Zeit in irdischer Weise; denn das Nacheinander ist dort nicht wie bei der irdischen Zeit von einem Außereinander begleitet, sondern es waltet darin wesentlich ein *Ineinander* des Seins und Lebens. Während also z. B. hienieden das Kind zwar das Glück der Einfalt genießt, aber der Kraft und Reife des Mannesalters entbehren muß, und der Mann dagegen in seinem Ringen und Kämpfen sich vergebens nach der stillen Einfalt der Kinderjahre zurücksehnt, so wird in der Ewigkeit mit der vollen Kraft der innern und äußern Reife die Einfalt des Kindeswesens und nicht weniger auch die Weisheit und Ruhe des Alters vereinigt sein. Deßgleichen während hienieden einmal die angestrengteste Thätigkeit stattfindet, und dann dieselbe von einem Zustand der Ermattung abgelöst wird, während hienieden dem Genusse die unruhige Begier vorausgeht und ein Gefühl der Sattheit und des Ueberdrusses nachfolgt, so wird in der Ewigkeit alle Thätigkeit vom tiefsten Frieden durchdrungen, und der Genuß ebenso vom innigsten Gefühl der Sehnsucht als von der süßesten Befriedigung begleitet sein. Ueberhaupt besteht in der Ewigkeit kein Wechsel, welcher die Seele in Kampf und Sorge aufreibt, sondern eine stete heilige *Feier* des Daseins voll unendlicher Thätigkeit und reinen Genusses in seligem Frieden der Liebe.

Wer sich ein Bild davon machen will, daß in der Vollendung die Zeit und ihr Wechsel nicht mehr bestehe, sondern lautere Gegenwart, der erinnere sich, wie im reinsten und höchsten Genusse, wie in der klarsten und erfülltesten Thätigkeit die Stunden wie Minuten an uns vorübereilen, wie wir der Zeit da ganz vergessen. Und wenn unsere Seele in den Anblick des hohen Gebirges, des wogenden Meeres oder des gestirnten Himmels betrachtend versunken ist und sich davon nicht trennen kann, ist es etwa da der Wechsel, der uns anzieht? Nein, es ist immer dieselbe gleiche Herrlichkeit, die vor unsern Augen liegt, aber wir werden doch nicht satt im Anschauen derselben, eben weil sie immer neue Tiefen ihres unergründlichen Lebens vor unserm Innern entfaltet. Was uns so tief darin ergreift, das ist die *Ahnung des Unendlichen*, ein *Vorgefühl der Ewigkeit*.

Treffend ist dieß ausgesprochen in der Erzählung jener bekannten Sage, an welche ich kurz erinnern will.

Ein Mönch ging aus seiner Zelle in den nahen Wald, dem Geheimniß der Ewigkeit nachdenkend und jenes Bedenken in seiner Seele bewegend. Da hört er mit einem Male den Gesang eines Vogels, und bleibt, von der Schönheit desselben gefesselt und darein versunken, stehen, bis er endlich bei sich denkt, es sei doch Zeit, in seine Zelle heimzukehren. Als er aber in das Kloster eintreten will, da läßt ihn der Thürhüter nicht ein; denn er kennt ihn nicht, und keiner der gerufenen Brüder kennt ihn, und auch seinen Namen kennt Niemand, bis endlich einer der Mönche sich erinnert, diesen Namen in der alten Chronik des Klosters gelesen zu haben. Man sieht darin nach, und findet, daß allerdings vor mehreren hundert Jahren ein Mönch dieses Namens, um in den nahen Wald zu gehen, das Kloster verlassen habe, aber nicht mehr dahin zurückgekehrt sei. Da erkennt der heimgekehrte Mönch sich selbst in jenem verschollenen Mönche, und wird staunend inne, daß er Hunderte von Jahren dem Gesang jenes Vogels zugehört habe, während es ihm nur wie wenig Minuten gedäucht hatte, und er ruft aus: O Herr, wenn schon die Schönheit einer deiner geringsten Kreaturen mich so fesseln konnte, daß mir Hunderte von Jahren wie wenige Minuten dahinschwanden, wie sollte ich einst ermüden können im Anschauen deiner Herrlichkeit und in dem seligen Leben deines Reiches!

Das Vollkommene, das Unendliche fordert also, sagen wir, für seine Wirklichkeit die Lebensform der reinen Gegenwart, worin sich Vergangenheit und Zukunft lebendig durchdringen. Und darin eben besteht das Wesen der Ewigkeit. Die Ewigkeit ist ebenso die Existenzform für den Stand der Vollendung, als die Zeit sie ist für den Stand der Entwicklung.

Wo aber haben wir die Ewigkeit zu suchen? Liegt sie in der bloßen Zukunft? Der Glaube kennt eine Ewigkeit auch vor der Zeit und über der Zeit: dieß ist die Ewigkeit Gottes. „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt geschaffen worden, singt Moses, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit[1]). Gott ist, was er ist, nicht von außen her noch allmählich geworden; sondern aus der Tiefe seines Innern quillt in eigener Kraft und immer gleicher Herrlichkeit die unendliche Fülle seines

[1]) Ps. 90, 2.

Lebens. Gott ist Geist, unendlicher Geist, und sein Leben ist Liebe, unendliche Liebe, und unendlich herrlich ist all sein Thun — wo wäre da Raum für Zeit in Gottes Wesen? In ihm, dem Vater des Lichts, besteht keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß[1]). In ihm ist nichts vergangen noch zukünftig, sondern Alles gegenwärtig in reiner Unendlichkeit: er ist selbst der Quell der Ewigkeit.

Hingegen da Gott die Welt schuf, da gründete er die Zeit, gründete sie nicht vor noch nach der Welt, sondern mit ihr, eben als wesentliche Form ihres Seins und Lebens, und setzte die Gestirne des Himmels, daß sie geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre[2]), also um den Lauf der Zeit daran zu messen. In diesem Nacheinander des Daseins sollte der Mensch, der als Gottes Ebenbild zur Freiheit geschaffen ist, die ihm verliehenen Gaben allmählich zu ihrer Ausbildung bringen und in Kraft des göttlichen Geistes die Welt zu einer Stätte des Reiches Gottes ausgestalten. Dieß ist die Bedeutung der Zeit. Wenn aber dieses Ziel erreicht sein wird, dann wird die Zeit, die eben hiezu mit dem Anfang der Welt ihren Anfang genommen hat, auch wiederum ihr Ende nehmen.

Die Zeit ist mithin nicht eine bloße Auseinanderwicklung der Ewigkeit, noch haben Zeit und Ewigkeit einen parallelen Lauf miteinander, so daß so und so viel Jahre, die wir in der Zeit verleben, im Himmel als ein eben solches ausgedehntes Nacheinander miterlebt würden. Nein, die Ewigkeit hat ihr eigenes Gesetz des Lebens, und die Zeit hat das ihrige. Und obgleich die Zeit mit ihren Lebenskräften fort und fort von der Ewigkeit ausgeht und mit ihrem Lebensgewinn in sie wieder einmündet, so bringt dieß doch keine zeitliche Unterbrechung in der Ewigkeit selbst hervor. Sondern dieser Hervor- und Eingang geschieht, daß ich so sage, an einem unsichtbaren Punkte der Ewigkeit, der selbst kein zeitlich meßbarer ist, und von da legt sich die Zeit in ihre Jahrtausende auseinander, um mit dem aus dem Lebensgrunde der Ewigkeit geschöpften Leben der Kreatürlichkeit, nachdem es im Laufe der Zeiten seine volle Reife und Ausgestaltung gewonnen hat, in die Ewigkeit wieder zurück- und einzukehren.

Insofern zerfällt für unsere Vorstellung die Ewigkeit in ein Vor und in ein Nach der Zeit. Doch würden wir, wenn wir hiebei stehen blie-

---

[1]) Jak. 1, 17. — [2]) 1 Mos. 1, 14.

ben, eine schiefe Ansicht von dem Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit gewinnen. Vielmehr müssen wir unmittelbar damit noch einen andern Gesichtspunkt verbinden. In Wirklichkeit nämlich bildet doch die Ewigkeit selbst auch für die Zeit wiederum eine währende Gegenwart — und zwar in zweifacher Beziehung. Für's erste gilt es von der Ewigkeit Gottes. Hat doch Gott sich von der Welt, die er geschaffen, nicht in die Ferne zurückgezogen, sondern ist ihr nahe mit seiner Kraft und Liebe, und in Ihm leben, weben und sind wir. So ist nun auch die Zeit, darin die Welt steht, von der Ewigkeit Gottes umfangen und getragen, und hat in ihr die Kraft ihres Bestandes und das Gesetz ihres Verlaufes. Ob die Zeit auch Alles in den Strudel der Vergangenheit dahinreißt — der Geist Gottes waltet vor wie nach mit seiner ewigen, stillen Macht über dem unruhigen Getriebe der Welt, und die unveränderliche Treue seiner Liebe weicht nicht von einem Jeden in dem Wechsel der dahinsinkenden Geschlechter. Wie Vieles liegt für uns im Schooße der Zukunft, und mit Bangen blickt die Seele darauf hin! Aber für Gottes Auge liegt nichts in der Ferne; er weiß Alles voraus, weil er Alles in ewiger Weise schaut. „Vor ihm sind tausend Jahre wie Ein Tag"[1]). Gleichwie Gott dem einen Ende des Raumes der Welt so nahe ist als dem andern, ebenso ist auch das Ende der Zeit gleich gegenwärtig vor ihm wie ihr Anfang. Und doch unterscheidet er bei diesem Einen Ueberblick über die ganze Zeit zugleich bis ins Einzelnste alle die Jahre, Stunden und Minuten, die wir durchleben, da Er selbst es ist, der sie uns zum Durchleben setzt und darbietet. O, wie läßt uns dieser Eine Gedanke mit Ruhe der Vergangenheit gedenken, mit Muth und Hoffnung in die Zukunft blicken!

Aber nicht genug, daß die Zeit auf diese Weise im Schooße der Ewigkeit ruht und schwebt, nämlich in der Ewigkeit Gottes, so trägt sie nicht weniger selbst auch eine Ewigkeit in sich, und wird von ihr durchdrungen und belebt: dieß ist das ewige Wesen der Welt selbst. Oder sollten wir davon nicht reden können? Blicken wir doch in unser Inneres. Da begegnen wir ja allerdings einem steten Sich-Entwickeln und Wachsen, einem steten Kämpfen und Ringen im Wechsel der Zeiten. Aber liegt

---

1) Ps. 90, 4.

nicht diesem Beweglichen doch wieder ein Festes zu Grunde? und ist nicht eben unser Wesen, das diese Entwicklung durchmacht, unser Wesen, wie es Gott gedacht und gewollt und gesetzt hat, allzeit sich selbst gleich und unveränderlich? Das Bild Gottes, welches dir eingeprägt ist, und in welchem du die Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in dir trägst, ist ewig. Und die Urbilder der Wahrheit, der Heiligkeit und Schönheit, die deinem Geiste inwohnen, und dir bei all deinem Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen vor der Seele schweben — sie sind ewig. Gott hat dem Menschen, wie der Prediger Salomo sagt, die Ewigkeit ins Herz gegeben[1]). Und so liegt auch der ganzen umgebenden Welt ein Ewiges zu Grunde: der göttliche Gedanke und Wille, wonach und wodurch sie gemacht ist, und welcher ihr als Kraft und Norm des Lebens eingesenkt ist und sich in ihr auswirkt im Laufe der Zeiten.

Es geht also, dieß haben wir erkannt, die Zeit aus der Ewigkeit nicht bloß stetig aus und ein, sondern sie ist auch von ihr umschlossen und getragen, und von ihr durchweht, durchwohnt und durchdrungen, und hat in ihr die Kraft ihres Bestandes und das Urbild für ihre Entwicklung.

Von selbst ergiebt sich aber auch hieraus die Aufgabe, welche dem irdischen Zeitleben gestellt ist, es ist die: das Wesen der Ewigkeit in unser persönliches Leben einzuführen und im Laufe der Zeit unsern Geist und Gemüth und unser ganzes inneres und äußeres Leben in Einklang mit jenen ewigen Urbildern, die Gott in uns eingesenkt hat, zu setzen, damit wir selbst zu lebendigen Realitäten des Ewigen werden.

Eine hohe, herrliche Aufgabe! — vermag der Mensch sie zu erfüllen?

Es war eine Zeit, da befand sich der Mensch auf dem Weg zu diesem Ziele: die selige Anfangszeit unsers Geschlechtes, die Zeit des Paradieses, von welcher die heiligen Ueberlieferungen aller Völker wissen. Da führte der Mensch sein äußeres Leben zwar in der Zeit, aber sein inneres stand in der Ewigkeit. Denn er lebte in der reinen Gemeinschaft mit Gott dem Ewigen; und indem er jeden Moment der Zeit mit dem Leben aus Gott erfüllte, so war in keinem etwas Leeres oder Eitles, das der Vergänglichkeit wäre verfallen gewesen und ihn den Wech-

---

[1]) Pred. 3, 11, s. Urtext.

sel der Zeit hätte empfinden lassen. Sondern er lebte mitten in der Zeit ein ewiges Leben. Wollen wir uns von diesem seligen Unschuldsstande des Paradieses eine Vorstellung bilden — ein schwacher Abglanz davon liegt auf dem Leben des Kindes, welches, nichts wissend vom Ernst und Druck der Zeit, in glücklichem Spiel seine Tage dahinbringt.

Aber jene selige Zeit des Paradieses selbst, sie ist entschwunden. Mit dem Abfall von Gott in der Sünde entsank der Mensch der Ewigkeit Gottes, und versank in die Zeit. Und die Zeit selbst auch ward eine andere durch ihre Trennung von der Ewigkeit. Indem der Mensch in Widerspruch trat mit seinem Wesen, welches ewiger Natur ist, und von Gott sich schied, dem Quell der Ewigkeit, da wich auch aus der Zeit das wahre Leben, welches eben aus der Ewigkeit quillt, und es drang dagegen in sie ein die Macht des Todes. Bis dahin hatte die Zeit nur dem Gesetze des irdischen Werdens, der Entwicklung und dem Wachsthum der Dinge gedient. Von nun an diente sie zugleich dem Gesetze des Vergehens. Und zwar tritt dasselbe nicht etwa erst am Ende unserer Entwicklung ein, sondern es wirkt mit seiner Kraft bereits vom Moment unsers Entstehens an: unser Leben ist nun ein stetes Sterben. Das Zeitliche ist geworden zum Vergänglichen. Und von diesem Gesetz der Vergänglichkeit ist nichts ausgenommen, was dem Fleische angehört. Es gilt davon das Wort des Dichters: „Alles, was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht." An Allem nagt der Zahn der Zeit. „Alles Fleisch vergeht wie Heu".

„Alles ist aber darum auch eitel", wie der Prediger Salomo klagt [1]). All unsre Arbeit hienieden ist ein steter Kampf mit der Macht des Todes, um die Dinge des Lebens und das Leben selbst dem Strudel zu entreißen, in welchem er Alles zu verschlingen droht. Daher keine ruhige Entwicklung. Alles ist Stückwerk hienieden [2]). „Unser Leben, wenn's köstlich gewesen, ist Mühe und Arbeit gewesen" [3]). Und das Ende aller Mühe und Arbeit? — es ist doch kein anderes, als der Tod!

Wie leidet das Gemüth unter dieser Macht der Zeit! Das eine Mal, wenn die Seele im Vollgenuß edlen Schaffens und seligen Liebens steht, eilt ihr Strom mit Sturmesgewalt vorüber und reißt unerbittlich

---

[1]) Pred. 1, 2. — [2]) 1 Cor. 13, 9. — [3]) Ps. 90, 10.

mit sich fort, was unserm Herzen das Höchste, das Liebste hienieden gewesen. Und dann wieder, wenn Sorge und Angst uns umlagert, oder gar eine Schuld am Herzen nagt, dann legt sie sich bleiern auf unsere Seele, die Minuten dehnen sich zu Stunden aus, und die schreckliche Gegenwart will nicht weichen. Wer kennt sie nicht, diese Qual der Zeit! Wir müssen sie empfinden wie in der Last, so in der Hast derselben. Unglücklich sind, die nichts anders kennen, als diesen immer gleichen und doch so unruhigen Wechsel der Zeit! Kein Wunder, wenn sie in Weltschmerz, wie sie es nennen, versinken! Er ist das beredteste Zeugniß von der unsäglichen Eitelkeit und Nichtigkeit des irdischen, fleischlichen Wesens. Doch tiefer führt uns in die Bedeutung der Zeit das Wort des heiligen Sängers, da er spricht: „Das macht dein Zorn, daß wir so plötzlich dahin müssen. Denn unsere Missethat stellest du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesichte. Darum fahren alle unsere Tage dahin durch deinen Zorn, wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz“ [1]). Schwer seufzt unsere Seele unter diesem Fluch der Zeit, und sehnet sich nach dem, das ewig besteht.

Und doch ist dieser Fluch der Zeit selbst noch nicht das Schwerste, sondern unendlich schwerer noch ist die Ewigkeit, welche als Frucht aus dieser Zeit der Eitelkeit und Sünde hervorgeht. Denn wollen wir's uns nicht verbergen: die Entwicklung der Kreatur kann nicht auf halbem Wege stehen bleiben, Alles muß sich vollenden. Und was vollendet ist, das fordert als Form für seine Existenz die Ewigkeit. Aber wie ganz anders ist diese Ewigkeit als die göttliche! Auch bei ihr liegt nichts mehr in der Zukunft, nichts in der reinen Vergangenheit; Alles ist Gegenwart geworden — aber welche Gegenwart! eine Gegenwart nicht von Solchem, das in sich Eins und der Seele lieb ist, sondern eine Gegenwart dessen, was in zerreißendem Widerspruch mit einander steht, eine Gegenwart alles dessen, was die Seele quält, und dem sie entfliehen möchte, aber nicht kann. Unendlich gegenwärtig ist ihr das innere Gericht Gottes, da sie von Ihm abgefallen ist, der ihr doch fortwährend Leben und Dasein gibt, unendlich gegenwärtig ihre Zerrissenheit in sich selbst und ihre Zerfallenheit mit den Seelen neben ihr, mit denen sie nicht die Liebe vereinigt, sondern zu denen sie nur der Egoismus

[1]) Ps. 90, 7—9.

zieht, der doch aber immer wieder scheidet, was sich nahen will, unendlich gegenwärtig eine äußere Welt, welche nichts bietet, als Qual und Tod. Daher denn unendliche Sucht nach Genuß und Befriedigung, und doch unendlicher Ueberdruß am wirklichen Dasein; daher unendliche Unruhe in dem Trieb und Drang aller Kräfte und doch die völligste Ohnmacht, etwas zu schaffen, das Wesen hat und besteht. Ein Wirken ohne Frucht, ein Dasein ohne Friede! Flucht vor sich selbst, und Erliegen unter der unerträglichen Gegenwart — ein Jammer, welcher sich zusammenfaßt und ausbricht in die Worte: „ihr Berge, fallet über uns! ihr Hügel, decket uns!“ [1])

Gibt es denn aber keine Rettung vor dieser schrecklichen Consequenz der höllischen Ewigkeit? und kann der Keim des Todes, aus welchem diese ewige Frucht hervorgeht, nicht schon hienieden in der Zeitlichkeit ertödtet werden? Es gibt nur Ein Mittel: dieses ist, daß ein Keim der himmlischen Ewigkeit in diese Zeit eingesenkt werde und durch seine übermächtige Kraft jenen erfticke und vernichte. Und dieß ist durch die göttliche Liebe geschehen.

Der Sohn Gottes selbst, Er, der von Ewigkeit bei dem Vater ist und seine ewigen Gedanken und Rathschlüsse ausführt, Er, das Licht und Leben der Welt von Anfang an, ist ins Fleisch gekommen und Mensch geworden, um in Allem uns gleich zu werden und ein Menschenleben in der Zeit mit uns zu leben. So hat er in unser Fleisch das Leben der Ewigkeit, das in ihm wohnte, eingesenkt [2]). Und indem er dieses ewige Leben durch die Kraft der Liebe in seiner irdischen Menschheit auswirkte und den Gehorsam seiner Liebe selbst im Tode, dem letzten Tribut der Zeitlichkeit, bewährte, so ist dadurch das Princip der Vergänglichkeit im Zeitleben überwunden, und die Ewigkeit mit ihrer ganzen himmlischen Wesenheit und seligen Wirksamkeit ist als neues Princip in unsre Zeitlichkeit eingepflanzt, und diese dadurch zu einer Pflanzstätte des ewigen Lebens geworden. Er selbst, Christus der Menschensohn, ist der Brunn des Wassers, das ins ewige Leben quillt [3]). In Ihm hat die Ewigkeit ihr Auge aufgeschlagen in dieser Zeitlichkeit, in Ihm ist die Vermählung der Ewigkeit mit der Zeit wahrhaft und wesentlich vollzogen.

---

[1]) Luk. 23, 30. — [2]) Col. 2, 9. — [3]) Joh. 4, 14.

Das ewig Licht geht da herein,
Gibt der Welt einen neuen Schein,
Es leucht' wol mitten in der Nacht
Und uns des Lichtes Kinder macht.

Wie dieß zu seiner Voraussetzung hat, daß in Christo die Zeit erfüllet ist, so ist in ihm auch die Zeit geheiligt. Sie ist geheiligt dadurch, daß Er, der Ewige und Heilige, sich zum Mittelpunkt des Zeitlebens gesetzt und darin ein heiliges Leben in der Gemeinschaft der Liebe mit seinem himmlischen Vater und in liebender Selbsthingabe für die Welt geführt hat. Und durch seinen Geist aus der Höhe, welcher als geistlicher Lebensodem aus der Ewigkeit die Zeit durchweht und durchwaltet, geht seine heiligende Macht wirksam über auf Alle, die sich ihm im Glauben ergeben.

Nun hat die Zeit das Drückende, was sie für ein schuldbelastetes und irdischgesinntes Herz hat, verloren. Vielmehr muß ihr Gesetz der Vergänglichkeit eben den Zwecken der göttlichen Liebe dienen. Denn welcher Gewinn ist es, daß nun eine verirrte Seele durch die Zeit Frist erhält, sich zu ihrem Gott wieder zurückzufinden! welcher Gewinn, daß unsere Sünden, indem sie uns vergeben werden, auch wirklich in die Vergangenheit und hiemit in das Meer der Vergessenheit dahinsinken! welcher Gewinn, daß wir bei keinem unsrer unvollkommenen Schritte auf dem Wege der Heiligung verweilen müssen, sondern wieder neue in heiligerer Kraft thun können! So ist durch Christum uns die Zeit zu einem Geschenk der Gnade geworden. Und wenn auch ihr Gesetz der Vergänglichkeit mit unfehlbarer Sicherheit dem Zeitpunkte zuführt, wo wir aus dieser Welt scheiden müssen, so wird es uns aber eben hiemit zu einer Erlösung aus dem Jammer derselben und von dem Leibe des Todes, um uns einzuführen in die ungestörte Gemeinschaft mit Dem, welcher lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Doch die seligste Frucht der Erscheinung des ewigen Sohnes in der Zeit ist die, daß in dieser Endlichkeit selbst nun auch die Kräfte der Ewigkeit offenbar und wirksam werden.

Auf die Frage, wo wir solcher Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit begegnen, kann ich vorerst eine außerordentliche und wunderbare nennen, die ich aber nur kurz andeuten will. Es ist die göttliche

Weissagung in der Geschichte. Wenn nämlich der prophetische Geist das, was noch Jahrhunderte, ja Jahrtausende in der Zukunft liegt, bereits in der Gegenwart schaut und verkündigt, wodurch anders vermag er dieß, als dadurch, daß er in jenes Leben erhoben wird, worin Zukunft und Vergangenheit in höherer Einheit und reiner Gegenwart stehen: nämlich in die Ewigkeit! Dieß schließt keineswegs aus, daß der Prophet mit Geist und Herz in der Gegenwart seines Volkes stehe, und daß sein Wort lebendig aus diesem seinem Zeitbewußtsein hervorquelle. Vielmehr befähigt ihn eben dieses innerste Zusammenleben mit seinem Volke, diese heilige Theilnahme an dem Geschick desselben zum Verständniß seiner Geschichte. Aber wenn er nun im Bilde dieser Gegenwart zugleich eine künftige Entwicklung des Reiches Gottes schaut und verkündigt, so geschieht dieß eben durch die besondere Eingebung des Geistes Gottes. Gott läßt den Geist des Propheten an seinem ewigen Schauen des Zeitlichen theilnehmen, und zeigt ihm dasjenige aus der Zukunft, was zur Gegenwart vermöge der vorbildlichen Bedeutung derselben eine innere Beziehung hat, und sowohl durch die Verheißung als durch die Erfüllung den Glauben stärken und besiegeln kann. So wirft in der Weissagung die Ewigkeit auf wunderbare Weise ihr Licht in unsre Zeitlichkeit herein, damit wir durch die Labyrinthe der Zeit den Weg zur Ewigkeit finden mögen.

Doch ist dieß nur ein momentaner Durchbruch der Ewigkeit in die Zeit. Aber es gibt auch ein währendes, obgleich verborgenes Wohnen der Ewigkeit in derselben. Dieses findet statt in der innern Vereinigung mit Dem, in welchem das ewige Leben persönlich hienieden erschienen ist und sich durch Tod und Auferstehung in unser Wesen eingepflanzt hat. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben", sagt die Schrift [1]) — also der wird es nicht in der Zukunft erst erlangen, sondern er hat es. Und dieses ewige Leben ist nicht ein bloßes Ideal, wie wir's von Natur als Urbild für unser Streben in unserm Geiste tragen, sondern eine Realität, die durch den Geist Christi als Princip eines neuen Lebens in die Tiefe unsers Innern eingegründet ist. Der Gläubige gehört seinem innern Menschen nach schon nicht mehr der Zeit an; er ist ein Pilgrim hienieden [2]), sein wahres Heim ist über der

---

1) Joh. 3, 36. — 2) 1 Petr. 2, 11.

Zeitlichkeit. Demgemäß stellt er, was im Laufe der Zeiten vorgeht, in das Licht der Ewigkeit. Und daß ihm dieß zugleich einen Blick in die Zukunft der Geschichte öffnet, diese allgemeine prophetische Gabe, die dem Christen verliehen ist, läßt ihn feste, sichere Tritte im Leben thun. Was er schafft und wirkt, ist auf das Wesen gerichtet, auf das, was ewig bleibt. Und die Leiden dieser Zeit, von denen er weiß, daß sie nicht werth sind jener Herrlichkeit, müssen nur dazu dienen, diese seine Gesinnung zu befestigen, indem sie ihn die Nichtigkeit des Irdischen lehren, und in seinem Gemüthe ein um so tieferes Sehnen nach dem hervorrufen, was nicht vergeht.

Dieses sein Sinnen und Streben nach dem Ewigen ist aber auch zugleich begleitet von einem wirklichen Besitz und Genuß desselben. Jede wahre Erkenntniß, welche wir hienieden erlangen, jede reine Schönheit, welche wir in Kunst und Leben zur Darstellung bringen, jedes ächte Wirken für die gottgeordneten Ziele der Menschheit in selbstverleugnendem, heiligen Sinne trägt Kräfte des ewigen Lebens in sich und mit ihnen die Bürgschaft eines von dem Wechsel der Zeit unantastbaren Bestandes. Und so sind auch die Bande wahrer Liebe, selbst jene der natürlichen Liebe, wenn sie ihre Wurzeln in das Leben Gottes einsenken, unvergänglicher Art, währen hinüber in jene Welt und versüßen die Schmerzen der Vergänglichkeit durch die Vorempfindung des Ewigen. Zuhöchst aber gilt es von der Liebe, womit die Seele Gott selbst liebt, und von dem geistlichen Segen, der sie begleitet. Der Friede, welchen die göttliche Liebe ins Herz ausgießt und mitten in Kampf und Noth erhält, die Kindeseinfalt, welche sich in aller Verworrenheit der irdischen Dinge von höherer Hand leiten läßt, das Gebet, welches Fern und Nah, Diesseits und Jenseits mit heiligen Banden umschlingt, die gottesdienstliche Feier, da die Seele, ausruhend von der Arbeit des Berufes, in die Anbetung der Gnade und Herrlichkeit Gottes versunken ist — dieß Alles ist ein Vorschmack des ewigen Lebens, des ewigen Lebens, welches wir hienieden bereits wesentlich, ob auch verborgen und im Keime, in uns tragen, und auf dessen herrliche Offenbarung in jener Welt wir sehnend hoffen.

Wann aber wird diese Vollendung in Herrlichkeit eintreten? Wird für den Einzelnen die wirkliche Ewigkeit schon unmittelbar nach seinem Tode beginnen? Kaum werden wir dieß annehmen dürfen, da eine Voll-

endung ohne Wiedererweckung des Leibes, womit die Seele überkleidet wird, nicht gedacht werden kann, die Auferstehung aber erst mit der Wiederkunft Christi stattfinden wird. Anderseits aber kann nach dem Tode auch nicht mehr die irdische Weise der Zeit fortbestehen. Denn es fehlt die äußere Welt, welche hienieden das Maß für den Gang der Zeit gibt. Und ebenso entbehren die Abgeschiedenen noch der Leiblichkeit, welche ein Wirken nach Außen vermitteln könnte. So wird die Zeit ins Innenleben verlegt sein, wie die Entwicklung der Seele selbst. Und von dem inneren Zustand derselben wird das Zeitmaß ihres Lebens abhängen. Während sich jenen, welche mit Gott und mit sich selbst zerfallen sind, ihr Jammer ins Unendliche ausdehnen wird, so werden hingegen denjenigen Seelen, welche im Schatten der Gnade Christi ruhen, in der seligen Gemeinschaft mit Ihm und den Seinigen untereinander tausend Jahre wie Ein Tag dahineilen; und denen, welche schon Jahrtausende vor uns heimgegangen sind, wird das Warten auf die Vollendung nicht länger dünken, als uns, die wir dem Ende der Tage näher stehen.

So wird im künftigen Paradiese, wie Jesus selbst den seligen Zustand nach dem Tode, im Unterschied vom eigentlichen Himmel, nennt[1]), das erste Paradies, welches im Anfang der Zeit, vor dem Beginn der Geschichte der Menschheit gestanden, in höherer Weise wiederkehren.

Aber die Vollendung ist dieß noch nicht. Der Eintritt der wirklichen Ewigkeit ist an eine neue That göttlicher Offenbarung geknüpft. Gleichwie nämlich die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische die Fülle der Zeit, den Höhepunkt der irdischen Geschichte bildete, so wird seine Wiederkunft in Herrlichkeit die irdische Geschichte abschließen und die Ewigkeit für die ganze Welt heraufführen. Mit dem Weltgerichte, welches der verklärte Menschensohn dann halten wird, beginnt die Ewigkeit, wie die unselige, so die selige, um zu währen von Aeonen zu Aeonen, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dann, „wenn hiemit das Geheimniß wird vollendet sein, dann wird, wie die Schrift sagt, Zeit nicht mehr sein“[2]). Und wie wäre dieß auch anders möglich! Denn es wird dann ein neuer Himmel und eine neue Erde werden, in welchen Gerechtigkeit wohnet[3]), und Himmel und Erde werden nicht mehr geschie-

---

[1]) Luk. 23, 43. — [2]) Offenb. 10, 6. — [3]) 2 Petr. 3, 13.

den sein, sondern der Himmel wird mit seinem Lichte die ganze Erde durchdringen und verklären. Da „wird mithin auch keine Nacht sein und wird nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichtes der Sonne; denn Gott der Herr wird sie erleuchten“ [1]). Ebenso wird auch kein Wechsel des Jahres mehr stattfinden, sondern ein ewiger Frühling wird blühen, welcher, nach dem Worte der Weissagung, Blüthe und Frucht zugleich bringt [2]). Und gleicherweise wird auch der geistliche Leib, in welchem die Seligen auferweckt werden, in ewiger Jugend stehen, und „der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen“ [3]). Nichts, was die Seele liebt, wird ihr mehr ferne sein, und für sie in der Vergangenheit oder Zukunft liegen, sondern Alles wird ihr nahe sein, nahe in seliger Gegenwart. Aus der Tiefe des unauflöslichen Lebens Gottes aber wird eine unerschöpfliche Fülle der Herrlichkeit ohne Ende emporsteigen, und in ihrem Schooße einen Reichthum göttlicher Ideen mit sich führen, in deren Auswirkung die Menschheit ebenso eine unendliche Aufgabe für ihre Thätigkeit haben, als sie in dem Anschauen der Herrlichkeit Gottes und in der Gemeinschaft seines himmlischen Reiches einen stets neuen Quell der Seligkeit finden wird.

Und so wird sich Aeon an Aeon, wird sich eine himmlische Weltperiode an die andere reihen, in deren jeder keine Entwicklung mehr unter Arbeit und Kampf, sondern freie, selige Entfaltung aller Kräfte des Lebens stattfinden, und die Ewigkeit der Kreatur mit der Ewigkeit Gottes in vollendeter Einheit stehen wird.

Wird nicht aber auch ein Aeon folgen können, in welchem dieses ewige Leben wieder endet? Von der seligen Ewigkeit ist dieß undenkbar: sie wird kein Ende nehmen. Denn Gott ist die Liebe. Er hat ja die Welt eben dazu geschaffen und in die Zeit gesetzt, daß sie auf freiem Wege ihr Leben in sein Leben einführe, und so mit ihm ewiglich lebe in seinem Reiche. Wenn daher einst die Ewigkeit der Kreatur in der Ewigkeit Gottes ruhen wird, dann kann sie nichts mehr von ihm, ihrer Lebensquelle, scheiden, dann währet auch sie, wie Gott selbst, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Selige Fernen, in welche uns unsre Frage geführt hat! Aber kehren

---

[1]) Offenb. 22, 5. — [2]) 22, 2. — [3]) 21, 4.

wir zurück in die Zeit, darin wir hienieden noch stehen. Sie ist's ja, in welcher die Ewigkeit ihre Wurzeln schlägt. Nur wer das Ewige hier pflanzt und pflegt, wird seine Frucht einst genießen.

Ich schließe mit den Worten eines tiefsinnigen Dichters, des Angelus Silesius:

„Mensch, werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg; das Wesen das besteht.

Der Seelen Morgenröth ist Gott in dieser Zeit:
Ihr Mittag wird er sein im Stand der Herrlichkeit.

Wie selig ist der Mensch, der alle seine Zeit
Mit anders nichts verbringt, als mit der Ewigkeit!"

Himmel und Erde.

Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit eröffnet uns bedeutsame Blicke in das Wesen und Leben des Reiches Gottes. Aber es erfordert dieser Gegensatz zu seiner Ergänzung noch einen andern, wenn solcher Einblick uns vollere Befriedigung gewähren soll. Denn die Zeit ist nur die eine allgemeine Grundform des irdischen Daseins; ihr entspricht als andere der Raum. Und ebenso wie die irdische Zeit einen Gegensatz hat, nämlich die Ewigkeit, so hat auch der irdische Raum, so hat auch die Erde einen solchen: dieß ist der Himmel. Himmel und Erde bilden die Parallele zu Zeit und Ewigkeit.

So reihe sich denn an jenes Wort über Zeit und Ewigkeit das weitere: über Himmel und Erde.

Aber — so möchte man gleich von vornherein entgegnen — sollte hierüber zu sprechen, der Theologe nicht vielmehr dem Naturforscher überlassen? Wir erwiedern: Ja wenn es der natürliche Himmel wäre, der damit gemeint ist, Sonne, Mond und Sterne, die wir mit unsern sinnlichen Augen erblicken, dann wäre es allerdings ein Uebergriff in eine fremde Sphäre des Wissens. Aber ebenso wie oben der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit nur in seiner geistlichen Bedeutung besprochen worden, so auch gilt es jetzt von Himmel und Erde. Nicht der Himmel, den wir sehen, sondern der, den wir glauben, bildet den wahren Gegensatz zur Erde. Und nicht die Resultate der wissenschaftlichen Forschung am

weiten, hohen Himmelsgewölbe sollen hier dargelegt werden, sondern, was der Geist Gottes der Gemeinde sagt und jeder gläubigen Seele in ihrem Innern bezeugt von einer Welt des Lichtes und Lebens, die über dieser Welt des Fleisches waltet, — aus diesem Quelle geistlicher Erfahrung wollen wir schöpfen, indem wir es versuchen, jenen Gegensatz in's Licht zu stellen.

Freilich könnte es scheinen, als ob sich beides doch gar nicht so von einander trennen ließe. Denn wo anders werden wir diese Welt höheren Lichtes und Lebens zu suchen haben, als eben da oben in der lichten Sternenwelt, von der das Licht auf uns niederströmt? Nach dem Tode — so höre ich von der einen Seite sagen — werden die Seelen auf jene Weltkörper, je nach dem Stande ihrer Entwicklung auf den Mond oder einen der Planeten oder auf die Sonne selbst, versetzt und durchwandern so immer höhere Regionen des Lichtes. Und von anderer Seite höre ich sagen: diese unzählbaren Fixsterne, die in so reinem, nicht einmal mehr meßbaren Lichte leuchten, sie sind die Wohnungen der heiligen, seligen Engel, welche von da unsichtbar zu uns herniederfahren, um Gottes Befehle hienieden auszurichten, dortselbst aber Gott loben in ungetrübter Seligkeit und Herrlichkeit.

Wir wollen's nicht leugnen, es haben diese Gedanken viel Schönes und Anmuthendes. Wie wird dadurch zumal der Sternenhimmel in seiner wundersamen Pracht für uns erfüllt und lebendig! Aber die Probe der Wahrheit bestehen sie nicht. Schon die Forschungen der Naturwissenschaft sind keineswegs dazu angethan, die Gestirne des Himmels als angemessene Wohn- und Bleibstätten für eine höhere Existenzform der Kreaturen zu erweisen. Denn von den Planeten unsers Sonnensystems sagt sie, daß sie der Natur unserer Erde mehr oder weniger ähnlich, also nicht höherer Natur seien, im Monde sieht sie einen ausgebrannten Krater, unfähig, Leben zu tragen und zu erzeugen, und von der Sonne machen die neueren Untersuchungen der Spektral-Analyse wahrscheinlich, wo nicht gewiß, daß sie sich in einem feuerflüssigen Zustand befinde. Wo ist da Raum für einen seligen Wohnort der Abgeschiedenen? Bezüglich der Fixsterne aber steht wenigstens so viel fest, „daß die von Kepler entdeckten Gesetze der Entfernung und Bewegung im Weltall auch für sie gelten, und die von Newton entdeckten Gesetze der Anziehung sich ausnahmslos

auf alle bewegten Himmelskörper anwenden lassen.“ Hieraus folgt, daß auch ihre Natur unsrer irdischen verwandt, daß sie gleichfalls materieller Art ist, wenn auch ihre Entfernungen die der Gestirne unsres Sonnensystems unendlich übertreffen. Aber wie können Körper von grobsinnlicher Art Wohnstätten für Wesen sein, welche, wie die Engel, entweder gar keine Leiblichkeit oder doch nur eine verklärte besitzen? Wie können Weltkörper von so außerordentlicher Entfernung Wesen zum währenden Aufenthalte dienen, welche die Naturwelt unserer Erde zur Ausrichtung der göttlichen Befehle stets hilfreich zu durchwalten haben? Ja, was wäre der Himmel dann überhaupt anders, als ein bloßes Phantom, dem die Seele nachjagt, ohne es je zu erlangen? Denn wenn der Himmel nicht in einer andern Beschaffenheit der Natur, sondern nur in der endlosen Ausgedehntheit des Raumes besteht, und die übrigen Weltkörper den gleichen Gesetzen der Räumlichkeit unterliegen, wie unsere Erde, so erscheinen sie uns als Himmel nur so lange, als sie von uns fern sind, verlieren aber für uns diese Bedeutung, sobald wir auf sie selbst versetzt werden, und der Himmel rückt uns auf diese Weise jederzeit wieder ferne, wenn wir meinen, ihn erreicht zu haben. Und so setzt sich die Täuschung fort in's Endlose.

Aber auch das Wort der heil. Schrift ist dieser Ansicht nichts weniger denn günstig. Denn wenn sie von dem sichtbaren Himmelsgewölbe mit Sonne, Mond und Sternen redet, so rechnet sie diese mit zur Gesammt=Existenz des irdischen Daseins, dazu bestimmt, der Erde zu leuchten und Maß der Zeiten zu geben, und läßt sie deßhalb am vierten Tage, zwischen den Elementen und den Geschöpfen von Luft und Wasser geschaffen werden [1]). Deßgleichen erklärt sie nicht bloß, daß die Erde, sondern, daß Himmel und Erde einst vergehen werden [2]), was doch nicht der Fall sein könnte, wenn hier mit dem Worte „Himmel“ der Ort der Vollendung, die Stätte der Engel und Seligen gemeint wäre. Nein, wo die heil. Schrift den Himmel in diesem Sinne meint, da redet sie von einem Orte, dahin kein sterblich Auge dringen, darin Fleisch und Blut nicht eingehen könne [3]). Und der sichtbare Himmel ist nur Abbild und

---

[1]) 1 Mos. 1. 2. 14 ꝛc. — [2]) Matth. 24, 35. vergl. 5, 18. 2 Petr. 3, 7. 10. — [3]) 2 Cor. 4, 18. 5, 1; 1 Cor. 15, 50.

Symbol von seiner unsichtbaren Herrlichkeit. Der Himmel, da Gott thront und die Engel um ihn schweben und die vollendeten Gerechten bei ihm wohnen, der ist unendlich höher und reiner als Alles, was dieses Weltgebäude in sich faßt, und auch die schönsten Lichtgebilde unsres Fixsternenhimmels sind unwerth und unrein vor der Lichtherrlichkeit jenes wahren Himmels der Ewigkeit[1]). So wenig hat also der Himmel des Christenthums mit der Wissenschaft der Astronomie etwas zu thun.

Wollen wir das Wesen des Himmels verstehen, so müssen wir das Wesen unsres Erdendaseins, wozu der Himmel eben den Gegensatz bildet, bestimmter in's Auge fassen und erwägen. Gehen wir zu diesem Zwecke von allgemeinen Betrachtungen aus.

Die Grundform des irdischen Daseins ist die, daß jedes Ding seinen Bestand neben den andern habe. Und dieses Nebeneinander zeigt sich uns zugleich als ein Außereinander, wofür in der Wissenschaft das Gesetz gilt, daß an Einem Orte nicht zwei Dinge zugleich sein können[2]). Was ist der Grund für dieses allgemeine Gesetz des Erdenlebens? Wir erkennen ihn in dem Willen der göttlichen Liebe, daß jedes Wesen, welches von ihr in's Dasein gerufen worden, freien Raum habe, sich zu entwickeln. Insonderheit gilt dieser Liebeszweck dem Ebenbilde Gottes hienieden, dem Menschen. Jeder Einzelne soll sein eigen Leben führen können: dazu ist er nicht bloß mit einer eigenen Fülle von Gaben und Kräften ausgerüstet, sondern er wächst auch unter eigenthümlichen Verhältnissen auf und ist in einen besondern Wirkungskreis gestellt. Und auf diese Weise unser Leben unserm innern Drange gemäß selbst zu gestalten, Fremdes von uns fernhaltend und Verwandtes an uns ziehend, — dieß bildet das Glück unsers Daseins.

Diesem einen Gesetze der irdisch räumlichen Existenz steht aber zur Seite ein anderes. Können nämlich auch, um uns an diesen Satz anzuschließen, zwei Dinge nicht an Einem Orte zugleich sein, so kann doch jedes Ding in Beziehung zu dem andern treten und mit demselben ir-

---

1) Hiob 15, 15.

2) Ob und inwiefern dieses Gesetz auch auf Licht und Wärme und die Imponderabilien überhaupt seine Anwendung finde, diese Streitfrage lassen wir bei Seite liegen. Uns genügt hier die Giltigkeit dieses Gesetzes für die materielle stoffliche Existenz im Allgemeinen.

gendwie eine Einigung eingehen. Das irdische Außereinander ist zugleich von einem Füreinander und hiemit von einem irgendwelchen Ineinander begleitet. Und auch dieses Gesetz des Erdenlebens hat seinen Grund in der göttlichen Liebe. Denn sie will, daß jedes Geschöpf, obwohl in ein selbständiges Sein gesetzt, doch zugleich mit andern in Gemeinschaft stehe, um theils von ihnen Förderung zu empfangen, theils fördernd auf sie wiederum einzuwirken. Zuhöchst aber gilt dieß vom Menschen: jeder Einzelne soll sich in seinem eigenen Selbst nicht abschließen, sondern mit seinen Gaben und Kräften Andern dienen, damit aus diesem gegenseitigen und allseitigen Für- und Ineinanderleben sich ein Reich der Liebe auf Erden erbauen möge.

So besteht in dem irdischen Naturleben ein Gegensatz des Außer- und doch Füreinanderseins. Und ihm entspricht in unserer Persönlichkeit der Gegensatz des „Selbst" und des „Gemein" d. i. das Leben in der Selbstheit und in der Gemeinschaft, das Gesetz sein Selbst zu wahren und es für Andere hinzugeben, die Freiheit in der Entfaltung der eigenen Kraft und der Dienst für ein Reich des Geistes in der Liebe. Doch ist die Einheit dieser Gegensätze noch keine fertige, sondern darin eben besteht die Aufgabe, die uns hienieden gestellt ist, und dazu ist uns die Kraft der eigenen Selbstbestimmung in und mit unserer Gottesebenbildlichkeit verliehen, daß wir in allen Lagen unseres Lebens lernen, unser Selbst zu opfern und es in höherer Weise wieder zu gewinnen in dem Dienste der Liebe.

Diese Aufgabe aber lernen wir wahrhaft nur lösen in einer Welt, wo die Gesetze des Raumes in völliger Unabhängigkeit von unserer Gesinnung stehen, wo der Raum uns die Wahl zwischen dem Außereinander und dem beziehungsweisen Ineinander freiläßt, in einer Welt, worin Tag und Nacht wechseln, worin die Elemente mannichfach auf- und niederwogen, worin die mannichfaltigen Stoffe der Natur dem eigenen Geiste erst dienstbar zu machen sind, worin, wenn auch kein Widerspruch, doch noch keine Vollendung besteht, sondern ein noch ungelöster Gegensatz der Kräfte. Und dieser Gegensatz ist durch die zwischeneingekommene Sünde nun vollends zu einem wirklichen Widerspruch geworden. Das Außereinander des Seins hat hiedurch eine ausschließende Macht angenommen, so daß die Nähe beengend, die Ferne trennend wirkt, die Kräfte stehen sich feindlich entgegen, die Elemente toben wild durch und wider einander, die Stoffe setzen un-

serm Wirken spröden Widerstand entgegen, und mit dem Verwandten, das uns anzieht und erquickt, tritt zugleich Fremdes an uns heran, das uns abstößt, belästigt und versucht. Dieß aber muß also sein; denn durch die zwischeneingekommene Sünde hat sich auch jene Aufgabe, alles Kreatürliche in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, für uns verschärft. Und nur durch die Anstrengung der Arbeit, wozu sich unsere Thätigkeit jetzt steigern muß, wird die Uebermacht der Selbstheit gebrochen, nur durch Kampf, wozu uns die feindlichen Verhältnisse nöthigen, wird das Wesen des Reiches Gottes hienieden bekräftigt und befestigt. So ist die Erde, diese Welt des Fleisches, dieses Land der Unvollkommenheit, der Arbeit und des Kampfes, die angemessene Stätte der Entwicklung für die Menschheit, um das Ziel, das ihr vorgesteckt ist, zu erreichen.

Kann aber diese Arbeit, kann dieser Kampf endlos fortwähren ohne Sieg, ohne Feier? Sollen wir das uns vorgesteckte Ziel niemals erreichen? Nichts wäre trostloser. Ja dieser Gedanke ist uns geradezu unerträglich, denn er steht in Widerspruch mit dem tiefsten Gefühl unsers Innern. Und das Wort der Offenbarung spricht bestätigend: es ist eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes[1]). Aber wenn auf dieses Leben der Entwicklung nun ein Stand der Vollendung folgt, wenn die Arbeit in der Feier, der Kampf im Siege sich verklären wird, müssen in diesem seligen Lande des Friedens dann nicht auch andere Gesetze der Räumlichkeit walten? Der Geist, wie könnte er wahrhaft frei sein, wenn ihm rings eine Welt schwerer, undurchdringlicher Stoffe widerstände? Die Liebe, wie könnte sie wahrhaft selig sein, wenn sie in ihrer Nähe noch dulden müßte, was ihrem Innern fremd ist, wenn irgend etwas von dem, was sie liebt, durch äußere Fernen noch von ihr getrennt wäre? Nein, wie die Dinge, so der Raum, darin sie bestehen. Das Außereinander des Seins kann nur so lange währen, als der Stand der Entwicklung währt. Aber in der Vollendung muß an die Stelle des Außereinander ein Ineinander des Seins und Lebens treten — nicht ein Ineinander, wodurch das Nebeneinander ausgeschlossen würde. Ein Wo gibt es auch dort noch, und dieses muß die Form des Nebeneinander haben, wenn nicht die Selbständigkeit unsrer Individualität und die Freiheit unsrer Persönlich-

---

1) Hebr. 4, 9.

keit soll beeinträchtigt oder gar aufgehoben werden. Dürfte, könnte dieß aber geschehen? Gibt es doch keine wahre Liebe ohne Freiheit, keine Seligkeit ohne Finden seines eignen Selbsts im Andern! Aber die Selbständigkeit des Einzelnen darf alsdann nicht mehr Trennung im Gefolge haben, sondern muß von der innigsten, tiefsten, umfassendsten Vereinigung begleitet sein. Alles muß dort auch äußerlich sich besitzen und genießen können, was im Innern sich verwandt und im Geiste Eins ist. Und die äußere Welt darf kein Hemmniß mehr bieten für das Wirken und Walten des Geistes, sondern Alles muß für ihn durchdringlich sein, ein freies Element für seine Bewegung, eine reine Quelle für sein Genießen, ein völlig diensames Medium für sein Schaffen und Wirken. Die Vollendung des Geistes in der Liebe fordert eine Welt, worin gleichfalls das Gesetz der Liebe zur vollen Herrschaft gelangt ist, eine Welt reinen Lichtes und wahren Lebens. Und diese Welt nennen wir Himmel. Die Stätte der Entwicklung ist die Erde, die Stätte der Vollendung ist der Himmel.

Wo aber ist dieser Himmel? Und wo haben wir den Quell des himmlischen Wesens zu suchen? Wenn wahre Natur nur dadurch besteht, daß der Geist mit seiner Kraft frei die Stofflichkeit durchdringt, und wenn der Geist zur freien Herrschaft nur dadurch gelangen kann, daß er in der Liebe steht, so werden wir den Himmel vor Allem suchen müssen bei Dem, dessen Wesen Geist, ursprünglicher Geist, dessen Leben Liebe, unendliche Liebe ist — bei Gott. In Gott ist der Quell des himmlischen Wesens, bei Gott ist der Himmel selbst zu suchen. Gott wohnt in einem Lichte, sagt die Schrift, da Niemand zukommen kann[1]), somit in einem Lichte, das ungeschaffen ist. Dieses ungeschaffene Licht ist der Himmel Gottes, ein Licht, worin die Heiligkeit seines Wesens sich in äußerer Herrlichkeit darstellt, lebensvolle Lichtnatur, wodurch er seine Schöpfungen ausführt, reines, seliges Heiligthum, darin er wohnt von Ewigkeit. Dieser Himmel Gottes ist das ursprüngliche Licht, wovon alles andere Licht erst herkommt, das Urbild aller irdischen Herrlichkeit, der Himmel über allen Himmeln, der Urhimmel, da nichts denn Himmel ist.

Aber Gott wollte seine Herrlichkeit nicht für sich behalten, sondern die Liebe drang ihn, sie außer sich zu offenbaren. Und er that es, in-

---

[1]) Tim. 6, 16.

dem er Himmel und Erde schuf — er schuf den Himmel, also den Himmel dieser Welt, als unmittelbares Abbild seines eigenen Himmels; und er schuf diese irdische Welt, die irdische Naturwelt, die Erde, wo die Strahlen seiner Herrlichkeit in gebrochenem Lichte leuchten, und setzte darein sein kreatürliches Ebenbild, den Menschen, damit er diese Strahlen in seinem Geiste auffange und in sein Gemüth senke und auf diesem Wege in der Erkenntniß und Liebe Gottes wachse, und damit er, indem er die ganze Erde sich unterthan macht, sie durch diesen Sinn göttlichen Lebens zu einer Stätte des Reiches Gottes weihe. Dann, wenn er diese Aufgabe gelöst, solle er Theil haben an dem Himmel, welchen ihm Gott bei sich selbst bereitet hat.

Aber ist der Mensch, das Erdenkind, bis dahin von diesem Himmel nun gänzlich geschieden? So könnte es auf den ersten Blick wohl scheinen. Und doch ist dieß ebensowenig der Fall, als wir unsere Erde aus dem sichtbaren Himmelsgewölbe herausgelöst denken können. Wir können dieses nicht, weil der sichtbare, weltliche Himmel eben der Quell des natürlichen Lichtes und Lebens für die Erde ist. Gleicherweise ist nun der göttliche Himmel (der Himmel, darin Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte) für unsere Erde der Quell alles geistlichen Lichtes und Lebens. Und zwar möge dieß nicht in bloß bildlichem Sinne genommen werden: von Gott selbst und dem Walten seiner Liebe. Sondern ebenso wie unsere Persönlichkeit ihr Leben hat vom Geist und von der Liebe Gottes, so zieht die geschaffene Naturwelt die Kräfte ihres Lebens aus der Lichtherrlichkeit Gottes, die den seligen Umkreis seines Wesens bildet. Zöge er die Kraft seines ewigen Lichts, darin er wohnt, aus ihr zurück, auch das natürliche Licht, das, vom sichtbaren Himmel niederströmend, unser Erdenrund erleuchtet, würde erbleichen und alles Leben hienieden dahinsterben. Die ganze sichtbare Welt des Fleisches schwebt in dem unsichtbaren Himmel der göttlichen Herrlichkeit, von ihr getragen und durchdrungen. Wie Gott durch die Kraft derselben diese Welt geschaffen hat, so auch hat sie ihren währenden Bestand nur dadurch, daß er ihr aus der himmlischen Lichtwelt, darin er wohnt, fortwährend die Kräfte des Lebens zufließen läßt.

Hiemit haben wir jedoch die lebendige Beziehung, in welcher die himmlische Natur zu dieser Welt des Fleisches steht, nur nach einer Seite

beleuchtet. Ihr entspricht wesentlich zugleich eine andere. Und auch diese werden wir am besten verstehen, wenn wir von dem natürlichen, sichtbaren Himmel ausgehen. Das natürliche Licht auf Erden ist ein Kind des sichtbaren Himmels. Aber wie vermöchten wir dieses Licht zu schauen, wenn unser Auge nicht zum Schauen des Lichtes angelegt und gebildet wäre? „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, sagt ein altes Wort, wie könnten wir das Licht erblicken[1])?" Dieses Gesetz gilt auch für die Welt des geistlichen Lebens. Als uns Gott in der Erschaffung nach seinem Bilde seinen Geist, den Odem seines Mundes, einblies, welcher nun als Gotteskraft bleibend in uns wohnt und den steten göttlichen Lebensquell unsers Daseins bildet, da haben wir hiemit nicht bloß Theil empfangen an den schöpferischen Gedanken und dem Liebeswillen Gottes, so daß wir ihn erkennen und wieder zu lieben vermögen, sondern es hat sich hiemit auch die Kraft seines himmlischen Lebens und seiner ewigen Herrlichkeit in uns eingesenkt, auf daß wir seiner göttlichen Natur möchten theilhaft werden können[2]). Obwohl wir mithin unserm äußern Menschen nach Fleisch sind, natürlich und irdisch, so gehört doch unser innerer Mensch wesentlich dem Himmel an. Das Wesen des Himmels ist unserm Wesen von Natur als Kraft des Lebens eingesenkt. Nur so vermögen wir einst Erben des Himmels zu werden, wozu wir bestimmt sind. Denn nur Geist kann Geist, nur Licht kann Licht, nur Leben kann Leben fassen, nur himmlisches Wesen kann einst in den Himmel eingehen.

Aber diese eingeborne Kraft für sich vermag doch aus sich selbst sich nicht zu entwickeln. Jede Kraft muß durch äußere Mächte geweckt werden. Die Lichthaftigkeit des Auges wird nur am Sonnenlichte lebendig. Wenn Gott nicht seine Liebe in seinen Werken offenbarete, wie könnten wir Gott erkennen, wie würden wir ihn lieben lernen? Dasselbe gilt für die Naturseite unsers innern Menschen. Die eingeborne Licht-Natur unsers Wesens kann anders nicht zur Entfaltung gelangen, als dadurch, daß Gott seine eigene Lichtnatur in unsere Erdennatur niederleuchten läßt und einsenkt und uns ihrer Kraft theilhaftig macht.

Und dieß hat auch Gott auf den Wegen seiner Offenbarung gethan.

---

[1]) Ein Ausspruch der alten Mystik, von Göthe metrisch gefaßt. — [2]) 2 Petr. 1 4.

Schon im Paradiese, worein Gott den Menschen bei seiner Erschaffung setzte, können wir solches erkennen. Der Garten Eden selbst war zwar nicht Himmels-, sondern Erdennatur, und dasselbe gilt von der Leiblichkeit des ersten Menschenpaares. Aber es erblühte aus dem Erdenschooße bereits himmlisches Leben; denn es stand mitten in dem Garten der Baum des Lebens, welcher durch die von ihm ausgehende Kraft des Lebens das Paradies zum Erdenfrühling machte. Und dieser Frühling hatte nicht vergehen sollen. Der Mensch sollte, indem er davon aß, vom Tode befreit bleiben[1]). Und berufen war er, indem er im Gehorsam der Liebe gegen Gott verblieb, dieß Leben des Paradieses auch auf die ganze übrige Schöpfung zu verbreiten. Sehen wir doch diese Herrschaft des Geistes über die Natur bereits auch ihren Anfang nehmen in der reinen Unschuld seines leiblichen Daseins und in dem Segen des Namens auf alle Thiere, die Gott der Herr an ihm vorüberführte[2]). O daß der Mensch im Gehorsam geblieben wäre! Die Erde wäre zu einem Vorhof des Himmels geworden.

Aber — ach des unseligen Leides! — hinter dem Paradiese lauerten bereits die Mächte der Finsterniß und suchten die Herrschaft des Verderbens über die Erde zu gewinnen, welche der Mensch ihnen für immer durch seinen Gehorsam hätte entreißen sollen[3]). Und der Mensch ließ sich durch ihre versuchende Stimme berücken, wider Gottes Gebot zu handeln. Indem der Mensch so in seinem Innern den Widerstreit des Fleisches wider den Geist erweckte, so ergriff derselbe auch sein leiblich Wesen und setzte seine verderbende Wirkung auf die ihn umgebende Naturwelt fort: das Paradies entschwand von der Erde. Und nun brach auch das Verderben offen überall hervor. Das Nebeneinander der Kräfte und Stoffe ward zu einem Widereinander. Und das Ende dieses Widerstreits, was anders kann es sein, als die schließliche Auflösung?[4]) Nur allzu deutlich erblicken wir die Spuren davon in der Feindschaft der elementaren Gewalten, in der Ueberwucherung und Verkümmerung der organischen Gebilde und in dem trostlosen Gesetze, daß jede Existenz sich auf dem Grabe der andern erbaut. Ja wir müssen jenen Widerstreit schmerz-

---

[1]) 1 Mos. 2, 9; 3, 22. — [2]) 1 Mos. 2, 19. 20. 25. — [3]) 1 Mos. 2, 15; 3. — [4]) 1 Mos. 2, 17; 3, 17—19. 23. 24.

lich genug selbst an unserm eignen Leibe empfinden in dem steten Kampf ums Dasein, in den quälenden und zehrenden Leiden der zahllosen Gebrechen und Krankheiten, ach! und in deren letzten sicherem Ende: dem schrecklichen Tode! Ein tiefes, tiefes Sehnen ziehet deßhalb durch die ganze Natur, ein Seufzen aller Kreatur, frei zu werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens und ein ängstliches Harren auf die Offenbarung himmlischer Herrlichkeit[1]).

Und doch ist dieß noch nicht das Aeußerste des Endes, welches der sündigen Kreatur bevorsteht. Denn wird nicht, wo sich der Widerspruch wider Gott und sein Reich bis zur vollendeten Gottlosigkeit ausgewirkt hat, auch der in der Natur ausgebrochene Widerstreit der Kräfte sich vollenden müssen? Dann wird die Feuersmacht, welche der Sünde Wirkung in der Natur ist, alles Leben verzehren, und ein Reich des vollkommnen Todes, nicht des Nichtseins, aber des Seins in unendlichem Widerspruch mit Gott und dem eigenen Wesen wird dann erstehen. Und in diesem Reiche des Todes, in der Hölle, werden und müssen auch die Gesetze der Räumlichkeit andere sein als hienieden. Wie es im Verhältniß zum irdischen Raume eine Ueberräumlichkeit gibt, so gibt es auch eine Unterräumlichkeit. Die räumliche Trennung in dem Nebeneinander des Diesseits wird auch dort nicht mehr bestehen, vielmehr wird dort, wie im Himmel, eine gewisse Allgegenwart des Seins herrschen. Aber welche Allgegenwart! eine Gegenwart der vollendeten inneren Zerrissenheit und Auflösung! denn gegenwärtig ist dort, was sich ewig abstößt, was die Seele quält und ihr keine Ruhe gönnt, was das innere Feuer immer von neuem anfacht, daß es nicht erlösche. Ein äußeres Beieinander bei unendlichem Widereinander im Innern! Ein Ueberall und doch Nirgends des Seins! ein Leben ohne Licht und Frieden!

Ist denn aber nichts, was dieses schreckliche Verderben, dem die Fleischesnatur dieser Erde entgegengeht, aufhielte? Gibt es keine Macht, welche die herrschende Feuers- und Todesmacht in der Natur überwinden könnte? Der Himmel, wird er sich nicht erbarmen über die arme Erde? Fragen wir noch? Ist doch die Erde durch Himmels Kraft entstanden, und selbst auch himmlisch zu werden ist ihre Bestimmung! Wie könnte da der Himmel nun

[1]) Röm. 8, 19—23.

ganz von ihr sich zurückziehen! Er hat es auch nicht gethan. Diese Welt des Fleisches und des Todes, sie schwebt noch in dem Elemente des Himmels und wird dadurch erhalten. Und dieses Erhalten ist nicht etwa ein bloßes Hinhalten, um sie aufzusparen für das Feuer des Gerichtes? Nein, das Erbarmen der Liebe ist mächtiger als ihr Zorn. Muß auch um der Sünde willen, deren Schauplatz die Erde gewesen, das Gericht einst über sie ergehen, so soll sie doch nicht der Vernichtung anheimfallen, sondern — das ist der Rathschluß der Gnade — es soll, indem das Alte vergeht, ein Neues werden: eine neue Erde. Wie aber könnte solches geschehen, wenn nicht der Keim des Neuen in sie hineingelegt, wenn nicht ihr Wesen durch die Kraft des Neuen erst innerlich umgewandelt würde? Und von wo anders her kann diese umwandelnde Kraft, diese innere Bereitung für das himmlische Wesen kommen, als vom Himmel selbst, der sich in die Erde mit seinem Wesen niedersenkt?

Brauche ich nun erst noch darauf hinzuweisen, daß der Himmel sich wirklich über der Erde geöffnet hat, um sich ihrer zu erbarmen? Wir wissen es durch den Glauben, das Herrlichste, was der Himmel in sich birgt, ist zu uns herniedergekommen: das ewige Wort, der Sohn der Liebe ist Fleisch geworden, um auf Erden das Himmelreich zu gründen. Und die Engel des Himmels haben ihn herniedergeleitet und über seiner Krippe gesungen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!

Die selige Wirklichkeit des Himmels zwar hat er dahintengelassen, aber das Wesen des Himmels hat er in seiner göttlichen Person herniedergebracht und es als himmlischen Lebensgrund in unsre irdische Natur, die er angenommen, eingesenkt[1]). Das Himmelskind wandelte hienieden als armer Erdensohn, verborgen vor der Welt, die ihn nicht kannte, ja von ihr verfolgt und an's Kreuz geschlagen. Er aber hielt auch im Fleische die Gemeinschaft mit dem Himmel fest: er wollte sein in dem, das seines Vaters ist; und dessen Willen hienieden zu erfüllen, war seine Speise auf Erden. Darum neigte sich auch der Vater nieder zu dem Sohne, an dem er Wohlgefallen hatte, und die Engel Gottes fuhren hinauf und herab auf des Menschen Sohn, daß seine Jünger den Himmel offen sahen[2]).

---

[1]) Joh. 3, 13. — [2]) Joh. 1, 51.

So begegneten sich in Jesu Erde und Himmel: die Erde mit ihrem Leiden, der Himmel mit seinem Frieden.

Doch nicht bloß der Verkehr zwischen Himmel und Erde ward in Jesu wieder hergestellt — mehr noch: in ihm selbst auch erblühte der Himmel durch die Kraft seines Gehorsams und seiner Liebe. Und wenn Jesus auf jenem Berge vor den Augen seiner Jünger verklärt wurde, daß sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider weiß wurden als ein Licht, so leuchtete hier nur die innere Herrlichkeit, darin er stand, vorübergehend aus der stillen Verborgenheit hervor[1]). In ihm, dem heiligen Menschensohn, war die Vermählung des Himmels mit der Erde vollzogen, vollzogen für nun und immer.

Darfs uns darum wundern, wenn die Sonne, das Licht der Erde, sich verfinsterte, und die Felsen, die Vesten der Erde, erbebeten, als Er, das geistliche Licht und Leben der Welt, am Kreuze sein Haupt in den Tod neigte?

Aber es war dieses Sterben Jesu nicht die Wirkung einer Herrschaft, welche der Tod über das Leben erlangt hätte, sondern es war eine freie That der ewigen Liebe, welche ihr Leben in den Tod dahingab, damit aus unserem Todesleibe ewiges Leben erblühen möge. Nicht entwich im Tode Jesu der Himmel von der Erde, sondern nun erst überwanden die Kräfte des Himmels von innen heraus den Tod, der in diese Fleischeswelt eingedrungen war. Deßhalb konnte auch das Grab den Herrn nicht gefangen halten, sondern er ging siegreich daraus als Herr über Tod und Hölle hervor. Hatte er hienieden im Fleische bereits den innern Grund seiner Leiblichkeit in's himmlische Wesen eingeführt, so ward nun durch die Herrlichkeit des Vaters auch sein ganzer äußerer Mensch in diese Verklärung aufgenommen und sein Fleisch erhoben ins Leben des Geistes. Doch nun konnte ihn auch die Erde nicht mehr tragen, sondern er fuhr in der Verklärung seiner ganzen Menschheit gen Himmel, um sich zur Rechten des Vaters zu setzen und die Segenskräfte seiner Verherrlichung über die ganze Menschheit auszugießen. Die Engel des Himmels aber, wie sie ihn auf die Erde herniedergeleitet und während seines Wandels im Fleische mit Trost von Oben gestärkt hatten, sie standen auch an

---

[1]) Matth. 17, 1 2c.

seinem geöffneten Grabe und da er gen Himmel fuhr, um den Sieg des Fürsten des Lebens über den Fürsten der Finsterniß zu bezeugen und auf die schließliche Vollendung seiner Herrschaft bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit verheißend hinzuweisen[1]).

Die Person Jesu ist somit der heilige Brennpunkt, in welchem sich alle Strahlen des Himmels sammeln und über die Erde hin ausströmen. Wir sehen sie mannichfach bereits aus dem Dunkel des Fleisches hervorleuchten. Solches geschah in den Wundern, welche die Offenbarung des Reiches Gottes hienieden der Welt kund thun. Die Wunder begleiten eben so bereits die Vorbereitungen des Heils im Alten Bunde, als sie die Kraft des erschienenen Heils noch in die Zeiten der ersten Kirche hinein bezeugen; Christus aber ist der persönliche Lebensquell selbst, von welchem die Wunderkräfte nach allen Seiten heilend und erquickend sich ergießen. Wie wenig verstehen doch Jene das Wesen des Wunders, welche darin nur ein willkürliches Eingreifen in die bestehende Naturordnung erblicken und deßhalb zur Beglaubigung desselben die Zeugenschaft von wissenschaftlichen Auktoritäten fordern! Die Naturwissenschaft ist ganz in ihrem Rechte, wenn sie den Zusammenhang von Ursache und Wirkung in der irdischen Ordnung der Dinge für einen strenggeschlossenen, und ein willkürliches Zerreißen desselben für unmöglich erklärt. Innerhalb des irdischen Naturverlaufes selbst ist allerdings für das Wunder keine Stelle. Aber ist denn der gegenwärtige Zustand der Natur der einzig mögliche? Gibt es nicht über dieser irdischen Weltsphäre noch eine höhere? Und sind beide so völlig gegen einander abgeschlossen, daß nicht auch ein Hinüber- und Hineinwirken von dieser in jene stattfinden könnte? Die Herrschaft des Todes in der Welt sagt uns zur Genüge, daß die gegenwärtige Naturordnung keineswegs der Idee des wahren Lebens entspricht, sondern durch den Einfluß der Sünde bestimmt ist. Wie nun, wenn die erbarmende Liebe in unser Fleisch niedersteigt, um durch ihr Leben die Macht der Sünde und des Todes für uns zu brechen, wird sie nicht hienieden schon, wo ihr der Jammer des Erdenleides vor Augen tritt, jene Kräfte himmlischen Lebens hervorquellen lassen, um solchen Jammer vor-

[1]) Apgsch. 1, 11.

übergehend zu stillen? Die Wunder sind eine Offenbarung der rettenden, todüberwindenden Liebe in dieser armen, leidvollen Welt des Todes, sie sind ein augenblickliches Hereinleuchten himmlischen Gnadenlichtes in das Erdendunkel, ein vereinzeltes zu Tage Treten der Ordnung des wahren, himmlischen Lebens in dieser niederen, fleischlichen Ordnung der Dinge; sie sind hiemit zugleich ein Vorspiel der künftigen Verklärung der Natur in ihrer jetzigen Gestalt des Fleisches — eine weissagende Offenbarung des Himmels auf Erden.

Doch dieses vereinzelte Hindurchbrechen himmlischen Lichtes und Lebens hienieden würde nur wenig im Stande sein, das Sehnen unserer Seele in diesem irdischen Thale des Jammers zu stillen. Vielmehr müßte solches Gemahnen an eine höhere Welt, wenn wir von ihr selbst doch geschieden bleiben müßten, ihr Leid nur um so tiefer aufregen. Aber nein, der Himmel will nun bleibend hienieden wohnen, nachdem er sich in Jesu zu uns nieder gesenkt hat. Durch seinen Geist, der uns zu Gliedern seines Leibes macht, will er auch jetzt schon uns seines himmlischen Lebens theilhaft machen. Dieß wirkt in uns die Kraft des Glaubens: wer an den Sohn glaubt, der trägt in sich den Himmel bereits hienieden auf Erden. Und möge man darunter nicht ein leeres Bild verstehen, sondern es in seiner ganzen Wirklichkeit nehmen. Man pflegt sich das Verständniß von diesen göttlichen Realitäten zu erschweren durch eine Mißkennung des wahren Verhältnisses von Leib und Seele. Ist doch der Leib nicht ein bloß äußerlich über die Seele gedecktes Gewand, das man spurlos wieder abstreifen kann. Woher sonst der Schmerz, wenn sich die Seele vom Leibe losreißen muß! Der Zusammenhang zwischen beiden ist ein innigerer und tieferer. Der Leib steht und lebt mit seinen Wurzeln in der Seele — wie denn auch nur hiedurch die Seele ihr Bild dem Leibe einzuprägen vermag. In dem sichtbaren Gebilde des Fleisches geht das Wesen des Leibes noch keineswegs auf. Mit unsern Gliedern und den fünf Sinnen wirken wir nur in die sichtbare Außenwelt. Aber es lebt in uns auch — daß ich es so nenne — ein innerer Gesammtsinn, und dieser reicht mit der Kraft seines Gefühls bis in die unsichtbaren und verborgenen Gründe der Außenwelt hinein, ja vermittelt selbst die Berührung unsers Inneren mit einer höheren und tieferen Welt, von welcher diese sichtbare umragt ist. Ueber diese innere Sphäre unsrer Leiblichkeit, die

man wohl als Nachtseite des menschlichen Wesens bezeichnet hat, ist ja manch Irriges und Abenteuerliches aufgestellt worden. Aber das kann doch einem Tieferblickenden und Ernstergesinnten nicht verborgen bleiben: in dem, was wir mit unsern äußern Sinnen wahrnehmen und mit unsern fleischlichen Händen schaffen, geht das Leben und Weben unserer leiblichen Natur noch nicht auf. Vielmehr besteht auch ein verborgener Lebensgrund in uns, woraus das Leben dieses sichtbaren Leibes stetig hervorquillt, und worin sich alle Frucht unsers äußern Wirkens zu bleibendem Gewinne absetzt. Dieser verborgene Lebensgrund unserer Leiblichkeit ruht im Innern unserer Seele selber. Und wer vorurtheilsfrei in die Naturwelt mit ihren geheimen Tiefen blickt, dem werden sich von dieser Erkenntniß so manche Räthsel derselben lösen, um welche hinumzugehen zum mindesten keinen Fortschritt bezeichnet auf dem Wege der Forschung.

Hier nun in dieser innern Leiblichkeit, da ist es, wo sich in uns der Himmel mit der Erde berührt.

Wenn nämlich Christus, der im Himmel erhöhete Heiland, durch seinen Geist in uns Wohnung nimmt und sich in unserm Geiste persönlich mit uns einigt, — wie ja sein Apostel sagt: ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir[1]) — so kann sich diese seine Einwohnung nicht in der Sphäre des geistigen Lebens abschließen, sondern muß auch unsere innere Natur in ihren Lebenswurzeln mit ergreifen. Ja Christus hat für die Pflege des geistlichen Lebens in unserer Natur noch ganz besondere Sorge getragen: durch die Stiftung der heiligen Sakramente. Das Sakrament ist für diese Fleisches- und Todeswelt dasselbe, was der Baum des Lebens für das Paradies gewesen. Die Taufe ist nicht ein bloßes Symbol der inneren Reinigung, sondern eine wirkliche Neugeburt des inneren Menschen aus Wasser und Geist, wodurch wir das ewige Leben empfangen, beides nach Seele und Leib, wie die Kirche lehrt, „ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser“[2]), wodurch wir, von der angebornen Befleckung des Fleisches gereinigt, zu Erben des Himmels werden. Und wie wir durch dieses Bad der Wiedergeburt einmal für immer in den Bereich des geistlichen, himmlischen Wesens lebenskräftig versetzt werden, so soll der hiemit in uns gelegte Keim geistlichen Lebens

---

[1]) Gal. 2, 20. — [2]) s. Luthers großer Katechismus IV. Th.

seine Pflege erhalten durch das andere Sakrament, durch das Mahl der steten Erneuerung, durch das heil. Abendmahl, worin er uns seiner Stiftung und Verheißung gemäß seinen Leib, den er für uns am Kreuze dargegeben, zu essen, und sein zur Vergebung unserer Sünden vergossenes Blut zu trinken gibt. Zur Rechten des Vaters sitzend will er uns so das Höchste, was der Himmel an Gnadengütern in sich faßt, mittheilen: seine eigene auf Grund seines heiligen Verdienstes aus dem Fleisch in das Leben des Geistes erhobene und in himmlischer Verklärung stehende Leiblichkeit. Und indem er uns hiemit seiner himmlischen Natur selbst theilhaftig macht, will er seine Gnade durch solch seliges Unterpfand besiegeln, und unsern Glauben dadurch stärken, unsere Liebe beleben, unsere Hoffnung befestigen. Das Sakrament ist Himmelsgabe, ist Himmelsspeise, wodurch wir in unserer irdischen Pilgrimschaft erquickt und getröstet werden, und wodurch unser Bürgerrecht im Himmel, das wir mit dem Glauben angetreten haben, uns als ein heiliges Wahrzeichen und seliges Unterpfand in den Naturgrund unsers inneren Menschen eingesenkt und eingeprägt wird.

So lebt und wandelt der Christ hienieden zwar im Fleische nach den Gesetzen des natürlichen Lebens, und muß die Versuchungen desselben bestehen, die Leiden desselben tragen und ihm auch noch den letzten Tribut im Tode geben. Aber er wandelt, kämpft und leidet und stirbt, erfüllt und getragen von Kräften der zukünftigen Welt [1]), und aus diesem inwendigen Himmelsquell schöpft er fortwährend die Kraft, dem Dienste dieses vergänglichen Wesens zu entsagen und hingegen dem zu leben, was ewig bleibt im Himmel.

Blicken wir zurück in die Anfänge der christlichen Kirche, wo dieser Quell geistlichen Lebens am frischesten sprudelte. Welch ein Reichthum geistlicher Gaben war damals über sie ausgegossen: in Weisheit und Erkenntniß, in Glaube, in Leitung und Pflege der Gemeinde und ähnlichen Kräften! Ja wie nahmen dieselben sogar wunderhafte Gestalt an in der Gabe zu weissagen, mit Zungen zu reden und Wunder zu thun [2])! Das sind nicht Kräfte, die von Unten, von der Erde stammen, sondern es sind Kräfte des Himmels, ausgeflossen von dem Geiste, welcher an jenem Pfingstfeste vom Himmel hernieder unter wunderbaren Erscheinungen über

---

[1]) Hebr. 6, 5. — [2]) 1 Cor. 12.

die erste Jüngerschaar Christi ausgegossen wurde. Und dieser Strom heiliger Lebenskraft von Oben ist seitdem in der Menschheit nicht versiegt. Sondern wenn auch das Leben der Kirche von jenen ersten wunderbaren Wirkungen wieder in das Geleise irdischer Entwicklung eingelenkt hat, so sind die Kräfte selbst ihr doch als Himmelsgut geblieben, und bilden eine stille, selige Weihe unsers armen Erdendaseins.

Auch der natürliche Sinn sucht und weiß zwar einen Schein der Verklärung über das irdische Leben auszugießen. Es geschieht solches in den Schöpfungen der Kunst. Und mit Recht wird sie, die Kunst, als eine Tochter des Himmels gepriesen, uns gesendet und geschenkt, um dieß trübe Leben durch Strahlen von Oben zu erhellen. Kleidet sie doch die ewigen Ideale in die Gestalt des Fleisches und läßt sie in Bild und Ton durch das Organ unserer Sinne in unsern Geist und unser Gemüth eindringen, damit wir über die Alltäglichkeit des Lebens mit ihren Mühen, Sorgen und Kämpfen erhoben, in dem Bilde des irdisch Schönen einen Vorschmack von der unvergänglichen Schönheit der himmlischen Idealwelt empfangen möchten. Aber ihre Darstellung ist eben nur Schein, nicht Wirklichkeit, ist nur ein Leben der Phantasie, nicht persönliche Wahrheit, ist ein über das Irdische nur obenhin ausgegossener Schimmer, keine in den inwendigen Menschen selbst eingepflanzte Kraft der Verklärung.

Diese wahre, innere Verklärung wirkt allein der heil. Geist, welcher von Christo zur Rechten Gottes ausströmt in die Herzen derer, die im Glauben und in der Liebe Glieder an ihm geworden sind als dem Haupte. Dem Fleischesauge ist dieselbe freilich verborgen; doch lassen sich immerhin Kräfte davon in dem Walten und Liebeswirken gereifter Jünger Christi verspüren, und sie geben sich wohl selbst aus ihren Mienen und Gebehrden unserer ahnenden Seele kund. Ja auf dem Sterbebette hat nicht selten die scheidende Seele noch einen letzten Schein der Verklärung, die sie aus der verweslichen Hülle ins Jenseits hinübertrug, auf den dahinsinkenden Leib geworfen. Doch es sind dieß nur verschwindende Strahlen. Der Leib des Fleisches selbst muß zur Erde werden, davon er genommen ist. Der Keim der Verklärung aber, den die Seele in der Tiefe ihres Innern empfangen, der vergeht nicht, sondern bildet in ihr das gewisse Unterpfand und den inneren himmlischen Ausgangspunkt für die einstige selige Auferstehung ihres Leibes. Denn in der oberen Heimath

geht nur der Same auf, den wir in der Pilgrimschaft hienieden gesäet haben, Und — dieß dürfen wir als Ergebniß aus dem Bisherigen hinstellen — in den Himmel des Jenseits kann nur eingehen, wer im Diesseits das Wesen des Himmels in den inneren Lebensgrund seines eigenen Wesens aufgenommen und darin zur Herrschaft erhoben hat.

Wann aber wird dieser Eingang in den Himmel stattfinden? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Blick auf Christum unsern Herrn; denn wie das Haupt, so die Glieder. Christus aber ist in den Himmel eingegangen auf Grund seiner Auferstehung. So auch muß unser Leib erst auferweckt werden, wenn wir der himmlischen Herrlichkeit sollen theilhaft werden. Und wann wird diese Auferweckung geschehen? Die heil. Schrift unterscheidet von der allgemeinen Auferstehung eine vorausgehende, die erste, die Auferstehung der Gerechten, und preist selig die Auserwählten, die daran Theil haben [1]). Es würde zu weit führen, hierauf näher einzugehen und speziell die Frage zu beantworten, ob diese erste Auferstehung sich durch den Gang der Zeiten hindurchziehe und für jeden Einzelnen dann eintrete, wenn er innerlich vollendet ist, oder ob sich dieselbe an einen bestimmten Zeitpunkt in der irdischen Entwicklung der Kirche noch vor dem Ende der Welt knüpfen werde in der Aufrichtung eines irdischen Friedensreiches. Wir blicken hier nur auf die schließliche, allgemeine Auferstehung. Und diese tritt nach dem Worte der heil. Schrift ein mit der Wiederkunft Christi zum Gericht. Dann erst wird sich die Scheidung vollenden in Himmel und Hölle. Bis dahin aber wird eben deßhalb noch ein Zustand des Uebergangs stattfinden: für die Frommen das Paradies, für die Feinde Christi der Ort der Qual, zwischen welchen eine tiefe Kluft befestigt ist, weil keine innere Gemeinschaft zwischen ihnen besteht.

Und wie haben wir uns das Leben dieses Zwischenzustandes vorzustellen? Das Wort der Offenbarung gibt uns nur wenig Aufschlüsse darüber. Aber das sagt es, und das liegt auch klar vor: die Seelen werden einerseits dort noch nicht überkleidet sein, noch nicht bekleidet mit einem neuen, verklärten Leibe; anderseits aber werden sie entkleidet sein,

---

[1]) Luk. 14, 14. Offenb. 20, 5.

entkleidet dieses irdischen, fleischlichen Leibes[1]). Und indem sie so eines eigentlichen Leibes entbehren, wird ihnen auch eine äußere Welt fehlen, wofür ja der Leib eben das dienstbare Organ bildet. Vielmehr werden die Seelen auf ein Innenleben angewiesen sein, um sich so in ihrer frei erwählten Lebensrichtung für oder wider Christum und sein Reich zu vollenden. Doch dürfen wir uns diese Leiblosigkeit und dieses Insichleben der Seelen keineswegs in ausschließlicher Weise vorstellen. Denn die Seelen nehmen ja in jene Welt mit hinüber die immanente Kraft, den inneren Lebenskeim der Leiblichkeit, welcher hienieden bei den Frommen durch den Glauben aus der Kraft des heil. Sakraments seine geistliche Neubelebung erfahren hat und von der Seele selbst nicht abgetrennt werden kann. Vermittelst dessen ruhen ihre Seelen im Schatten der Leiblichkeit Christi — wie die Kirchenväter es sinnig ausdrücken, — mit ihm in ungetrübter Seligkeit der Liebe verbunden und Gnad um Gnade aus seiner Fülle nehmend. Und nicht weniger wird alle diejenigen, die mit Christo Eins geworden, auch untereinander ein Band heiliger Liebe im lebendigsten Austausch seligen Nehmens und Gebens umschließen; denn die Bande wahrer Liebe kann der Tod nimmermehr zerreißen. Eben diese Gemeinschaft der Liebe im Geiste, in welcher die Seligen mit Christo und in ihm unter einander stehen, wird ihnen die Räumlichkeit der äußeren Welt ersetzen, auf deren verklärte Wiederherstellung sie in Sehnsucht hoffen.

Hieraus erhellt denn auch, daß wir den Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, wie nicht in einem irdisch meßbaren Raume, so auch nicht von der Erde selbst durch weite Räume geschieden zu denken haben. Wenn gleich der Ort der Seligen als ein Oben und der der Unseligen als ein Unten bezeichnet wird, so ist dieß doch nicht ein mit irdischen Sinnen und Kräften erreichbares Oben und Unten, sondern es ist diese Bezeichnung zunächst aus der inneren Verwandtschaft von jenem mit den nach Oben strebenden Lichtgebilden, und von diesem mit der chaotischen Tiefe der Erde zu verstehen. Vielmehr ist für die Seele, wo sie im Tode von hinnen scheidet, dort auch der Eingang in's Jenseits, und beides ist ihr offen: Himmel oder Hölle. Die Frommen schließen im Tode die Augen, und wenn sie dieselben wieder öffnen, sind sie bei ihrem

---

[1]) 2 Cor. 5.

Herrn im Paradiese[1]) — sie sterben nicht, sie entschlafen nur. Was uns deßhalb von ihnen, den Abgeschiedenen, trennt, das sind nicht weite Entfernungen des Raumes, sondern das ist der Vorhang dieses Fleisches. Und könnte derselbe einen Augenblick von uns weggezogen werden, wie würden wir erstaunen über die Welt der Geister, die uns rings umgibt[2])! So ward Paulus entzückt bis in den dritten Himmel, in das Paradies, ohne zu wissen, ob er dabei in dem Leibe oder außer dem Leibe gewesen[3]). Und Stephanus, ehe er unter den Steinwürfen Israels verschied, sah den Himmel offen und Jesum zur Rechten Gottes stehen[4]).

Dieser Vorhang des Fleisches wird aber nicht immer bleiben, sondern wie ihn für jeden Einzelnen der Tod zerreißt, so wird er einst für die ganze Menschheit zerrissen werden, wenn Christus in Herrlichkeit wiederkommen wird, das Gericht über die Welt zu halten. Dann wird diese gesammte Naturwelt, welche die Trägerin der Sünde gewesen ist, durch Feuer zergehen, durch dieselbe Feuersmacht, welche jetzt schon in Allem, was Fleisch ist, heimlich zehrend wühlt, welche aber dann in Kraft der vom Sohne ausgehenden majestätischen Lichtherrlichkeit im ganzen Umkreis der Schöpfung aus der Tiefe hervorbrechen und Alles, was Fleisch ist, verzehren wird. Selbst die Himmel, welche unser Auge sichtbar schaut, werden zergehen, und die Elemente vor Hitze zerschmelzen, und die Erde und die Werke, die darinnen sind, werden verbrennen[5]) — ein Ende dieser Naturwelt, welches nicht bloß von dem Worte der Offenbarung geweissagt, sondern selbst auch von der gründlichen Naturforschung unserer Tage als letztes Ziel in Aussicht gestellt ist.

Wird aber so die ganze Stoffeswelt in ihre Anfänge zurückgegangen sein, dann wird Gott durch sein Wort in der Kraft seines Geistes einen neuen Himmel und eine neue Erde daraus bilden, darin Gerechtigkeit wohnt, d. i. worin Alles in Einklang stehen wird mit dem Willen Gottes und mit jenem göttlichen Urbilde, wozu er die Schöpfung angelegt und bestimmt hat.

Wie diese neue Welt gestaltet sein wird, wer will es sagen? wer

---

[1]) 1 Theff. 4, 17. vergl. Luk. 23, 43. — [2]) 2 Kön. 6, 17. — [3]) 2 Cor. 12, 2—4. — [4]) Apgesch. 7, 55. — [5]) 2 Petr. 3, 10.

auch nur ahnen? Sind doch Gottes Gedanken in Allem immer unendlich höher als unsere Gedanken. Aber das Eine ist gewiß: das Fleisch wird dann abgethan, und Alles wird geistlich sein. Nicht daß keine Stofflichkeit mehr wäre und keine äußere Natur bestünde; vielmehr wird dann erst die Wesenhaftigkeit alles Seins auch nach Außen offenbar werden. Aber Alles wird in der Kraft des Geistes Gottes stehen, und in Allem wird das Gesetz der heiligen Liebe walten.

So vor Allem das Wesen des Menschen selbst. Von der innern leibbildenden Kraft angezogen, werden der geheiligten Seele auf Gottes Geheiß — vermöge des vom Vater durch den Sohn, der nun als verklärter Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, im heil. Geiste ausgehenden Wortes der geistlichen Neuschöpfung — aus der gleichfalls hiedurch sich erneuernden Naturwelt die geistlich zarten, himmlischen Stoffe, welche eitel Kraft und Leben sind, zuströmen, und sie wird so mit einem himmlischen Leibe überkleidet werden, welcher als reines Bild der Seele ihr zur seligen Wohnung und zum wahrhaft freien, allbereiten Organ ihres heiligen Genießens und Wirkens dienen wird. Und nicht weniger wird, wie gesagt, auch die äußere Welt von Himmel und Erde im Geiste erneut und in Eine selige Welt des Lichtes gewandelt werden. All der unendliche Reichthum der geschöpflichen Bildungen nach allen ihren Formen und Stufen, woran sich jetzt schon unser Auge und Gemüth erfreut, wird dann in höherer, ewiger Schönheit wiederkehren: Alles wird in reinem Lichte, in unvergänglichem Leben und seligem Frieden stehen. Und die Natur wird dem Menschen ebenso ihr innerstes Leben mit der ganzen darin ausgegossenen Güte göttlicher Gaben zum seligen Genusse darbieten, als er in ihrer unendlich bildsamen geistlichen Stoffesfülle das willkommene Feld für eigenes Schaffen und Bilden im Geiste der göttlichen Liebe finden wird.

Eben deßhalb wird aber auch für die Gemeinschaft der Vollendeten untereinander der Raum keine trennende Schranke mehr bilden, sondern vielmehr das alldurchdringliche Medium sein, worin nicht nur jeder Einzelne seine verklärte Eigenthümlichkeit zur freiesten und vollsten Offenbarung bringt, sondern auch Alle unter einander in lauterem, seligen gegenseitigen Durchwohnen und Durchleben und im unendlichen Austausch liebenden Nehmens und Gebens vereinigt sind. Dann wird die Menschheit, vom Lichte Christi, der als die geistliche Sonne in der

neuen Welt leuchten wird, durchleuchtet, und von seinem heiligen Leben erfüllt und getragen, ein Reich des Segens und Friedens darstellen, worin Gott in Wahrheit König ist, mit seinem Willen in Allen herrschend durch die Kraft der Liebe[1]).

Diese neue Welt ist der Himmel, der uns verheißen ist. Und da in der Einen gemeinsamen Seligkeit doch nach dem Maße der gottgeordneten und geistgewirkten Individualitäten eine unendliche Mannichfaltigkeit innerer und äußerer Herrlichkeit bestehen wird — wie denn nach Christi Wort in seines Vaters Hause viele Wohnungen sind[2]) — so werden es, um mit dem Schriftworte zu reden, Himmel der Himmel[3]) sein, wie in denselben auch ein Leben besteht von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Was aber die Seligkeit und Herrlichkeit des Himmels vollenden wird, ist dieß, daß die geschaffene Welt dann nicht mehr von dem ungeschaffenen Himmel Gottes wird getrennt sein. Wohl trägt derselbe sie jetzt bereits während ihres Bestandes im Fleische als allumfassende, erhaltende und bewegende Grundkraft, ohne welche sie in ein Nichts zusammenfiele. Aber sie ist nur von ihm umfaßt, sie kann ihn selbst nicht fassen. Einst aber, wenn das Reich Gottes in Herrlichkeit erscheinen soll, dann wird sich der Himmel Gottes, in welchen Christus, unser Haupt, eingegangen ist, gegen die ganze Menschheit öffnen und wird sie mit seinem göttlichen Glanze erleuchten; und in diesem seligen Lichte des göttlichen Himmels wird sich die Vereinigung Gottes mit seiner ebenbildlichen Kreatur auch in äußerer Wirklichkeit vollenden — nach dem Worte der Verheißung: Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein[4]).

Wir fassen unsere Gedanken noch in ein Dichterwort zusammen:

In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Kreatur:
Ist's wahr? was fragst du dann erst nach der Himmelsspur?

In Christo hat zur Erd der Himmel sich gesenket:
Wohl dir, wenn sich durch ihn dein Sinn zum Himmel lenket.

---

1) Vergl. die folgende Abhandlung über „das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit".

2) Joh. 14, 2. — 3) Matth. 6, 9. f. Urtext. vergl. 5 Mos. 10, 14. 1 Kön. 8, 27. — 4) Offenb. 21, 3.

Der Himmel ist in dir, wenn dein Herz Christum meinet:
Die Liebe ist das Band, das Erd und Himmel einet.
Streb nach der Bürgerschaft des Himmels hier auf Erden:
So kann er dir darnach dort nicht versaget werden[1]).

---

[1]) Die erste und letzte der Doppelstrophen sind von Angelus Silesius (J. Scheffler) aus seinem „Cherubinischen Wandersmann".

Das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit.

Die Kirche kann nicht unbetheiligt bleiben an der Beantwortung der wichtigen Fragen, welche der Materialismus unserer Tage auf theoretischem und praktischem Wege aufgeworfen hat. Werden doch durch die Lösung, welche derselbe zu geben vermeint, die tiefsten Grundlagen des Glaubens und der Sittlichkeit erschüttert. Vielmehr hat die Kirche recht eigentlich die Aufgabe, diese Fragen in das Licht jener Wahrheit zu stellen, welche Alles erleuchtet, in das Licht der göttlichen Offenbarung Christi. Freilich auf das empirische Gebiet der Naturwissenschaft geht die Theologie hiebei nicht ein, sie folgt den Aussprüchen und Andeutungen, welche über das Wesen der Sache in der heil. Schrift liegen, und welche sie im Zusammenhang mit der übrigen Lehre des christlichen Glaubens nach ihrer innern Einheit zu erfassen sucht. Es fehlt im göttlichen Worte aber auch nicht an einer reichen Fülle von Wahrheiten, welche Licht eben auf jene Fragen werfen, und die kirchliche Lehre von der Schöpfung und vom Urstande, von der Menschwerdung und Auferstehung Christi, vom Sakramente und von der Auferstehung des Fleisches bietet überdieß feste sichere Anhaltspunkte zu ihrer richtigen Beantwortung dar. Der Irrthum des Materialismus wird nicht dadurch überwunden, daß man ihn vom entgegengesetzten Standpunkte, von dem des Spiritualismus aus bekämpft. Sein Realismus ist zu gewaltig, auch in gewisser Hinsicht zu berechtigt, als daß ein abstrakter Idealismus gegen ihn etwas auszurichten vermöchte.

Die schwierigsten und tiefsten Fragen vermag der Spiritualismus mit seinem ungelösten Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Natur nicht zu beantworten. Um den Irrthum des Materialismus mit Erfolg zu bekämpfen, muß man die relative Wahrheit, die er besitzt, anerkennen: er wird nur überwunden vom Standpunkte des Ideal-Realismus aus, den die heil. Schrift einnimmt, und den die Kirche gegen ihn durchzuführen die Pflicht hat. Die Consequenz dieses Standpunktes ist die Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit, welche die wahre Mitte geht zwischen der materialistischen Naturvergötterung und der spiritualistischen Naturverachtung, und diese entgegengesetzten Irrthümer durch die Anerkennung einer höheren Einheit von Geist und Natur widerlegt.

In der Geschichte der christlichen Theologie liegen für die Begründung und Ausführung dieser Lehre bedeutende Materialien vor. Auch in neuerer Zeit hat man derselben von verschiedenen Seiten Aufmerksamkeit zugewendet, und Treffliches ist darüber in größeren und kleineren Schriften ausgesprochen worden [1]). Aber immer steht doch diese Lehre noch wie etwas Vereinzeltes neben den übrigen da, indem ihr Zusammenhang mit dem Ganzen der Kirchenlehre noch nicht genugsam begründet und insonderheit das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit selbst noch nicht bestimmt genug entwickelt und festgestellt ist.

Wenn wir hier nun versuchen wollen, das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit nach seinem Zusammenhang mit der Oekonomie des Reiches Gottes darzustellen, so dürfen wir aber freilich ein Zweifaches nicht aus dem Auge lassen. Das Erste ist, daß wir auch hier vor einem Geheimniß stehen. Wir können zwar darthun, wie diese Lehre mit Nothwendigkeit sich aus dem Wesen und den Zwecken der göttlichen Offenbarung in Christo ergebe, und wie die Principien und Faktoren, welche in dem Lebenskreise des göttlichen Reiches wirksam sind, sich organisch zur Auswirkung der geistlichen Natur und Leiblichkeit vereinigen. Aber diese selbst ist doch etwas, was gänzlich außer der sinnlichen Erfahrung liegt, sie ist gleichfalls ein Gegenstand des Glaubens, und zwar nicht bloß in

---

[1]) Besonders ist hervorzuheben: J. Hamberger: physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums. Stuttgart 1869 (Steinkopf).

dem allgemeinen Sinn, in welchem das Heil überhaupt ein solches ist, weil es nur von denen erkannt wird, die seine seligmachende Kraft im Gemüth und Gewissen erfahren, während es dem Sinne der Welt verborgen bleibt, sondern in noch viel bestimmterem Sinne, indem ihre Verwirklichung erst der Zukunft des Reiches Gottes angehört, und die Keime, welche bereits hienieden dafür gelegt werden, sich den äußern Sinnen entziehen. Und das Andere, was wir bei der Behandlung dieser Lehre nicht vergessen dürfen, ist, daß wir uns dabei auf heiligem Boden befinden. Wenn der profane Sinn überhaupt geneigt ist, Aergerniß an dem, was Sache des Glaubens ist, zu nehmen, weil es die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung überschreitet, so liegt ihm diese Versuchung vollends da nahe, wo der Glaube eben das, was das weltliche Denken als seine eigenste Sphäre glaubt ansprechen zu dürfen, die Natur und Leiblichkeit, in seinen Bereich zieht. Und doch liegt auch dieses nicht außer dem Kreise des Reiches Gottes und der verklärenden Wirksamkeit seines Geistes. Ja eben darin erweist sich die universelle Kraft des Heiles Christi, daß es mit dem Leben der Seele auch das des Leibes erneut, und mit der Verklärung der Menschheit auch die Natur verklärt, welche die Grundlage, das Organ und der Schauplatz ihres Wirkens hienieden ist und jenseits in neuer Weise wieder werden soll. Es gilt deßhalb, auch an dieses Geheimniß, worin die Vollendung des Reiches Gottes erst ihren Abschluß finden wird, mit dem Sinne heiligen, ehrfurchtsvollen Ernstes hinanzutreten.

---

1. Grundlegende Sätze aus der Gottes- und Schöpfungslehre.

Die Schöpfung liegt nicht nur jenseits unserer geschichtlichen Erfahrung, indem sie vielmehr die erste Voraussetzung für alle Geschichte bildet, sondern sie übersteigt auch unser kreatürliches Verständniß, weil die volle geistige Erfassung des schöpferischen Grundes von Seite des Geschöpfes ein inneres Gleichsein desselben mit jenem Grunde voraussetzte, wodurch die Schranken zwischen Schöpfer und Geschöpf durchbrochen würden. Wenn wir aber die Schöpfung auch nicht zu begreifen im Stande sind, so ist

dadurch nicht ausgeschlossen, daß wir davon doch eine annähernde Erkenntniß zu gewinnen vermögen; ja darin, daß uns Gott nach seinem Bilde geschaffen hat, liegt, daß uns das Wesen seiner Schöpfung nicht wirklich fremd bleiben könne.

Gott schafft kraft dessen, daß er Geist ist, und den Beweggrund seines Schaffens entnimmt er aus der Liebe, die des Geistes wesentliches Leben ist. Als Geist ist Gott der Dreieinige, und die Liebe ist der ewige Quell sowie das selige Band seines dreieinigen Lebens. Hieraus entspringt uns die Frage, wie die trinitarische Liebe Gottes in die schöpferische übergehe. Eine Noth zu schaffen kann für Gott nicht bestehen, weil die göttliche Liebe in dem gebenden und nehmenden Austausch der gemeinsamen Lebensfülle zwischen Vater, Sohn und heil. Geist jenen heiligen Drang nach Gemeinschaft ewiglich zu befriedigen vermag, der den innersten Grund ihres Wesens bildet. Eine Noth zu schaffen bestände etwa für den ewiglich Einsamen, in welchem ohne eine geschöpfliche Welt die inwohnende Triebkraft des Wirkens verschlossen und das Sehnen nach Gemeinschaft unerfüllt bliebe. Wohl aber läßt uns die heilige Liebesbewegung im Kreise des trinitarischen Lebens erkennen, wie in Gottes Geiste auf freiem Wege der Gedanke einer Weltschöpfung emportauchen konnte, ohne daß wir nach dem entgegengesetzten Irrthum hingedrängt würden, die Schöpfung aus einem Spiel des Zufalls oder aus bloßer Lust der Willkür abzuleiten. Indem der Vater im Sohne die unendliche Herrlichkeit seines Wesens, deren er den Sohn ewiglich theilhaft macht, durch den von dieser Liebesoffenbarung ausgehenden heil. Geist sich in persönlicher Lebendigkeit entgegenstrahlen sieht, so erweckt die Liebe, womit der Vater den Sohn umfaßt, in seinem Herzen den Gedanken und das Verlangen, ein Abbild dieser Herrlichkeit in selbständige Existenz außer sich zu setzen und in diese sein Bild widerstrahlende Welt die Seligkeit zu senken, deren er in der Gemeinschaft des Sohnes durch den heil. Geist genießt. Es geschah dieß in Gott mit derselben Nothwendigkeit, wie wir auch bei der menschlichen Liebe, die aus der göttlichen quillt, die Erfahrung machen, daß sie, wo sie lebendig, wahr und lauter ist, sich in dem nächsten Kreise, darin sie steht, nicht abschließe, sondern daß sie, das Herz erweiternd, mit ihrem seligen Gefühle zugleich darüber hinausstrebt und, was ihr Sinn und Arm erreichen kann, in den Kreis ihrer hingebenden Selbstmittheilung hereinzieht.

Die Idee der Welt ist so eine Geburt aus dem dreieinigen Liebeleben Gottes, und ihr Inhalt ist das in den Schranken der Geschöpflichkeit stehende Nach- und Abbild der ewigen Herrlichkeit des Sohnes. Obwohl aber im Geiste Gottes entsprungen, ist diese Welt-Idee nicht ein substantielles Moment im Wesen Gottes, sondern vielmehr ein freies Erzeugniß seines Geistes in der gleichen Weise, wie der Mensch in seinem Geiste Bilder und Gedanken erzeugt; jedoch dürfen wir dieselbe auch nicht als ein wesenloses Bild, nicht als einen bloßen abstrakten Plan der Weltschöpfung auffassen, sondern sie ist Geist und Leben. Kann ja Aehnliches schon von der Gedankenwelt des menschlichen Geistes ausgesagt werden. Wenn der Künstler eine Idee in seinem Innern bildet, so ist darin die geistige Wesenheit des Kunstwerkes, das er schafft, gegeben. Während dasselbe vorher noch nicht gewesen, ist es nun wahrhaft vorhanden, die Ausführung im irdischen Stoffe aber ist nur die Nachaußen- und Feststellung desselben, wodurch es in dieser Welt sinnlicher Wirklichkeit seinen angemessenen, faßbaren und wirksamen Bestand gewinnt. Und dasselbe gilt von seiner fortgehenden Wirksamkeit: auch diese wie seinen Ursprung hat das Kunstwerk nur in Kraft der darin zum Ausdruck gekommenen Idee des Künstlers. Sind demnach schon menschliche Ideen etwas so Wesenhaftes, daß sie im Grunde die gestaltende und bewegende Macht im gesammten Wirken der Menschheit bilden, wie viel mehr wird dieß anzunehmen sein von jenen Ideen, die in Gottes Geiste erzeugt sind! Gleichwie die äußere Wirklichkeit der göttlichen Ideen eine unendlich herrlichere ist, als die der menschlichen, nämlich eine **lebendige**, während das menschliche Kunstwerk nur ein schemenartiges Dasein hat, so auch muß den göttlichen Ideen selbst eine unendlich höhere Wesenheit zukommen als den menschlichen, da das Maß der Lebendigkeit eines Werks durch das Maß der Wesenhaftigkeit bedingt ist, welches den darin ausgesprochenen Ideen eignet. In der immanenten Welt-Idee Gottes haben wir sonach nicht allein das Urbild, sondern zugleich das urgründliche Wesen und die ideelle Lebensquelle der wirklichen geschaffenen Welt zu erkennen.

Indem die schöpferischen Gedanken Gottes aus dem überquellenden Grunde seiner trinitarischen Liebe emporstiegen, so empfingen sie zugleich durch die Weisheit, die aus der Liebe erwächst, im göttlichen Geiste die entsprechende Gestaltung. Was die Geschöpfe nach dem Willen der gött-

lichen Liebe sein und auf dem Wege eigener Entwickelung werden sollen, das steht im göttlichen Geiste mit ursprünglicher Wahrheit vorgebildet und wesenhaft festgestellt, und es liegt dort auf ihnen der reine Glanz jener Herrlichkeit, die sie als Spiegel der Heiligkeit und als Gefäße der Seligkeit göttlicher Liebe besitzen. Dieß gilt von dem ganzen Inbegriff der Schöpfung in ihrer organischen Fülle, von den niedrigsten Gestaltungen an bis zur höchsten im Menschen, in welchem alle Strahlen des göttlichen Bildes zusammengefaßt sind, so daß die Welt=Idee des göttlichen Geistes als eine eigentliche Idealwelt zu denken ist. Diese innergöttliche Idealwelt ist die geistige Objektivirung der die göttlichen Liebesgedanken gestaltenden Weisheit Gottes, immanent dem göttlichen Geiste und doch nicht identisch mit demselben, sondern ein freies Erzeugniß Gottes in der Kraft seiner trinitarischen Liebe. Indem aber die göttliche Weisheit hienach nicht bloß als Kraft und Fähigkeit in Gott besteht, sondern zugleich auf wesentliche Weise den Inbegriff der Welt=Ideen bildet — wobei wir zunächst von der Frage absehen, ob sie nicht auch für das göttliche Wesen selbst die gleiche Bedeutung und Stellung habe, wie für die Welt —, so haben wir unter ihr offenbar mehr denn eine bloße Eigenschaft Gottes zu verstehen, vielmehr eine besondere Seite seiner innern Geisteswelt, welche für sein Wirken und Walten eine wesentliche Voraussetzung bildet. In diesem spezifischen Sinne, in dieser selbständigen Bedeutung, als wesentliche Weisheit (göttliche Sophia) tritt uns auch in vielen Stellen der heil. Schrift die Weisheit Gottes entgegen [1]). Doch ist anderseits zu weit gegriffen, wenn man sie mit dem göttlichen Logos, mit dem ewigen wesentlichen Worte, welches Fleisch geworden, identificirt hat, so eng auch die Beziehung beider zu einander ist, wie der Verlauf unserer Darstellung zeigen wird. Denn während die Kirche den Logos in Gott als ideell=reelles Geistesleben auffaßt und ihm Persönlichkeit zuschreibt, indem sie darin die zweite Person der Gottheit erkennt, ist die Weisheit Gottes ein rein ideelles Geistesleben und als solches unpersönlich. Aber wie der Logos gehört auch sie der göttlichen Ewigkeit an, sie ist vor und über aller Zeit, und es kann in Bezug auf sie kein zeitliches Vor und Nach im göttlichen Wesen ausgesagt werden. Nur das Verhältniß

---

[1]) σοφία, Spr. Sal. 8, vergl. Buch der Weisheit; im N. T. Eph. 3, 10.

der Abhängigkeit und Bedingtheit ist hiebei festzuhalten, indem das göttliche Wesen unabhängig von der Welt-Idee eine in sich lebendige und sich selbst genugsame Existenz besitzt, hingegen der Gedanke der Welt auf einen freien Act der überströmenden Liebe Gottes zurückzuführen ist.

Aber die Gott immanente Welt-Idee verbleibt nicht in diesem ihrem vorzeitlichen Sein. Gott hat sie als Möglichkeit gesetzt, diese drängt zur Wirklichkeit; sie ist ein Leben voll geistiger Kräfte, diese wollen sich entfalten und wirken; sie bildet eine reiche innere Welt, diese verlangt ihre Fülle zu offenbaren und in die Existenz freier Selbständigkeit und reiner Herrlichkeit überzuführen. Wie die Idee, welche der Künstler in seinem Geiste concipirt, nicht in todter Ruhe darin verharrt, sondern vor ihm spielt und die Lust in ihm rege macht, sie auszuführen, so gilt es in derselben, nur noch unendlich intensiveren Weise von der im göttlichen Geiste ruhenden Welt-Idee, wie dieß in der betreffenden Stelle der heil. Schrift, in den Sprüchen Salomo's anschaulich geschildert ist[1]). Soll jedoch diese Gott immanente Idee der Welt in äußere selbständige Wirklichkeit treten, soll es zur Schöpfung kommen, so bedarf es in Gottes Geiste noch eines weiteren Faktors, es bedarf einer Kraft, welche die Idee aus ihrer stillen Immanenz nun wirklich ausführt. Auch diese entspringt aus der göttlichen Liebe. Indem nämlich die Idee der Welt in der unendlichen Fülle der darin beschlossenen Bilder vor Gottes Geiste spielt, erfüllt sich sein Herz mit heiliger Freude über diese Möglichkeit seliger Existenzen außer dem Kreise seines Wesens, und diese Freude macht seine Liebe brünstig und erweckt in ihr den Willen, diese Idealwelt zu verwirklichen, eine Welt wirklich zu schaffen. Der schöpferische Wille ist nicht eine bloße formale Selbstzusammenfassung Gottes, er ist eine Energie jener Liebe, aus welcher bereits die Idee der Weltschöpfung ihren Ursprung genommen, er ist wesentlich Liebeswille. Dieser Wille nun ist es, welcher die göttliche Idee aus der stillen Innerlichkeit des göttlichen Geistes herausführt, damit sie laut und wirksam werde. Aber dieses vermag der Wille wiederum nicht für sich allein. Wohl ist er selbst es, welcher wirkt, aber die Kraft zum Wirken, die Macht, quillt ihm aus der göttlichen Wesenheit. Wenn es in der heil. Schrift heißt, daß Gott Geist sei, so meint sie dar-

---

[1]) Spr. Sal. 8, 29—31.

unter kein abstraktes, sondern ein concretes Wesen, ein Wesen, darin eine unendliche Fülle von Kräften und zwar in vollkommenster Harmonie des Lebens besteht. Wie nur auf dem Grunde solcher Lebensfülle der Geist sein selbst bewußt zu werden und sich selbst zu bestimmen vermag, so auch wird sein Wille nur vermöge dieser eingebornen Kräfte des Wesens mächtig, die ideale Welt, welche er auf freiem Wege in sich gebildet hat, in äußere Wirklichkeit hervortreten zu lassen. Ohne den Willen der Liebe bliebe diese Kraft des Wesens verschlossen. Wäre Gottes Leben nicht Liebe, so würde sein Wille sich nimmermehr der Erschaffung einer Welt zuwenden, sondern in sich gekehrt bleiben. Aber nachdem aus der göttlichen Liebe die Idee der Welt entsprungen ist und der Wille der Liebe sie aus der göttlichen Innerlichkeit in äußere Wirklichkeit überzuführen im Begriffe steht, so erregt derselbe hiezu die immanente Kraft seiner Wesenheit, und von ihr getragen tritt die Idee der Welt aus dem Geiste Gottes wirklich hervor, wird kund und offenbar und vermag ihre innere Fülle wirksam nach außen zu entfalten. Dieser die immanente Idee der Welt durch die Kraft der göttlichen Wesenheit in äußere Wirklichkeit setzende Wille Gottes ist das schöpferische Wort, das Wort Gottes, wodurch Alles geschaffen worden, wie uns die biblische Erzählung berichtet: „und Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht ꝛc.“ [1])

Indem Gott die schaffende Kraft seines Willens nur vermöge seiner naturhaften Wesenheit zu offenbaren im Stande ist, so wird in der heil. Schrift parallel mit dem Worte Gottes auch der Hauch seines Mundes als das Medium bezeichnet, wodurch Gott die Dinge geschaffen hat[2]). Es ist diese Bezeichnung nicht als bloße Redensart oder leeres Bild anzusehen, sondern es liegt ihr eine sehr bestimmte Realität zu Grunde, und wohl ließe sich in dieser Hinsicht die Analogie mit dem menschlichen Sprechen, wenn hier der Ort dazu wäre, weiter in's Einzelne verfolgen. Der Aushauch aber, unter welchem das Sprechen Gottes geschieht, bezeichnet überdieß einen Fortschritt in dem Prozesse des göttlichen Schaffens selbst. Das, was die Idee zum Worte macht, ist, wiewohl durch das Medium jenes Hauchens, der Wille; dadurch tritt die Idee in äußere

---

[1]) 1 Mos. 1; Ps. 33, 6; Hebr. 1, 3. ῥῆμα.

[2]) Ruach, Neschamah, Ps. 33, 6. 104, 30; Hiob 33, 4.

Wirklichkeit. Doch bleibt hiebei die göttliche Offenbarung nicht stehen, sondern soll die ausgesprochene schöpferische Idee organische und bleibende Wirksamkeit erlangen, so muß sie in die innere Wesenheit dessen selbst, was durch das Schöpferwort gesetzt wird, eingeführt werden. Und hiefür hat der göttliche Hauch und Odem seine spezifische Bedeutung. So lange der Stoff der Welt noch als allgemeines chaotisches Lebenselement vorhanden war, ist bloß von einem Schweben und Weben des göttlichen Lebenshauches über demselben geredet[1]). Als aber durch das göttliche Wort aus diesem allgemeinen Elemente die besondern einzelnen Gestaltungen und Wesenheiten hervorgerufen wurden, da senkte Gott sein Wort in diese Kreaturen selbst ein; durch den Odem seines Mundes wurde sein Schöpferwort den Geschöpfen immanent und in ihnen selbst zu einer bildenden Macht des Lebens. Weil es jedoch nicht ein bloßer Hauch ist, sondern weil derselbe das göttliche Wort, weil er die schöpferische Idee und den schaffenden Willen Gottes trägt und in sich faßt, so haben wir darin mehr denn eine bloß physische, vielmehr zugleich eine intellectuell-ethische Macht, wir haben darin das zu erkennen, was wir Geist zu nennen pflegen. Geist ist Hauch[2]), ist Wesens-Aushauch, ist wirkende Macht des Wortes, worin ein Wesen sein inneres Leben ausspricht. Jeder Geist, welcher wirkend waltet, geht von einem Worte aus, sei dasselbe thatkräftige Rede oder redende That, und pflanzt als Aushauch desselben sein spezifisches Leben fort.

Es sind sonach von uns im Acte des göttlichen Schaffens und speciell in der Entfaltung des schöpferischen Geistes Gottes drei Stadien zu beachten. Zuerst besteht dieser schöpferische Geist als Welt-Idee im göttlichen Geiste, ein freies Erzeugniß der Liebe Gottes, dann tritt er als göttlicher Schöpferwille aus Gott hervor, die Geschöpfe in die Wirklichkeit rufend, und schließlich senkt er sich als göttlicher Hauch zum Princip des Lebens in die geschöpflichen Wesen selbst ein. In seiner göttlichen Immanenz hatten wir ihn als die schöpferische wesentliche Weisheit Gottes erkannt, darin alle Geschöpfe ihren ewigen ideellen Lebensgrund haben. Insofern sind alle Geschöpfe Ausflüsse der göttlichen Weisheit, die in ihnen Wirklichkeit annimmt. Im Heraustreten aus Gott wird

---

[1]) 1 Mos. 1, 2. — [2]) πνεῦμα, spiritus, vergl. Gischt.

er zum schöpferischen Worte Gottes, wodurch alle Dinge geschaffen sind. Insofern sind die Geschöpfe ausgesprochenes, lebendig fixirtes Gotteswort, göttliche Wortgebilde — entstanden, wie durch den bestimmten Klang die homogene Klangfigur gebildet wird. Mit der Einsenkung in die Kreaturen selbst endlich vollendet er sich zum Geiste Gottes, der als Hauch des Lebens aus Gott die göttliche Idee der geschöpflichen Wesen sowie das schöpferische Gotteswort, das sie in's Dasein gerufen, in sich trägt und sich, hiemit Idee, Wille und Kraft in sich befassend, als Einheit göttlichen, schöpferischen Denkens, Wollens und Vermögens darstellt. Dieser Geist Gottes bildet für Alles, was ist, die immanente Quelle des Lebens und die wirksame Ursache für die Form seines Daseins. Insofern ist Alles, was Gott geschaffen hat, begeistet, und alle Geschöpfe sind Gefäße und Organe des göttlichen Geistes, um durch denselben auf eigenem Wege in die innere Einheit mit der schöpferischen Idee Gottes eingeführt zu werden.

Indem nun aber dieses Walten des schöpferischen Geistes Gottes von der ewigen Erfassung der Weltideen an bis zu ihrem Aus- und Einsprechen in die Kreaturen selbst durch die Liebe Gottes bedingt ist, welche ihre wesentliche Offenbarung und persönliche Wirklichkeit im Kreise des dreipersönlichen Lebens Gottes hat, so erhellt, wie bei dem Acte der Schöpfung die gesammte Trinität wirksam gedacht werden müsse. Derselbe Logos, durch welchen die in der Tiefe des göttlichen Wesens ruhende Lebens- und Lichtherrlichkeit desselben ihre immanente Darstellung gewinnt — daher er der Logos im absoluten Sinne[1]), nämlich der Offenbarer des göttlichen Wesens selbst, eben hiemit aber „Gott von Gott" ist — derselbe Logos ist es auch, durch welchen sich das innere Leben Gottes nach außen aufschließt. Ist doch das Weltbild dem göttlichen Geiste aus dem Anblick der ewigen Herrlichkeit des Sohnes entstanden, und diese gedachte der Vater in der Welt abbildlich darzustellen. So nun bildet der Sohn auch das Offenbarungsprinzip, durch welches die schöpferischen Gedanken Gottes in äußere Wirklichkeit treten, durch welches die Welt geschaffen wird[2]). Aber wie jener innergöttliche Offenbarungsproceß wiederum sich durch den Logos, den Sohn, nicht vollzieht, ohne daß der Vater den ursächlichen Lebensgrund dazu darböte und der heil. Geist das belebende, einigende

---

[1]) Joh. 1, 1. — [2]) Col. 1, 15—17. δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3; Hebr. 1, 3.

und verklärende Medium dafür bildete, so auch geschieht das schöpferische Sprechen des Sohnes nur in der gleichen lebendigen Gemeinschaft mit dem Vater und heil. Geiste. Der Sohn nimmt, was er durch das Wort setzt, aus dem Wesen des Vaters, darin die schöpferischen Ideen in urbildlicher Herrlichkeit ruhen und daraus die Kraft des Schaffens entquillt, vom heil. Geiste aber geht der Lebenshauch aus, durch welchen das schöpferische Wort den Kreaturen immanent wird, um sie von innen in die Einheit mit ihrem Urbilde einzuführen, so aber, daß auch er, was er wirkt, nicht aus sich selbst, sondern vom Vater nimmt und vom Sohne.

Wir haben demnach wohl zu unterscheiden: das innertrinitarische Wort und das schöpferische Wort, deßgleichen den innertrinitarischen (heil.) Geist und den von ihm in die Welt ausgegangenen schöpferischen Lebensgeist. Der innergöttliche Logos und Geist bilden wesentliche Momente in dem ewigen immanenten Selbstentfaltungsprozeß der göttlichen Liebe und machen mit dem Vater das dreipersönliche Wesen Gottes aus. Hingegen das Schöpferwort und der schöpferische Lebensgeist sind ein freies Erzeugniß der göttlichen Liebe, wodurch die Welt entsteht, ähnlich wie das Wort des Menschen und der davon getragene Geist, der von demselben ausgeht, zwar im Geiste des Menschen entspringen, aber von dem Wesen desselben selbst sich dennoch bestimmt unterscheiden. Doch besteht zwischen beiden wiederum ein wesentlicher innerer Zusammenhang. Gott würde kein schöpferisches Wort sprechen können, wenn er nicht ewiglich in sich selbst das Wort seines Wesens ausspräche, und es würde von ihm kein Geist in die Welt ausgehen können, wenn nicht der heil. Geist das Band seines eigenen innern Lebens bildete. Eben von dem, der das innergöttliche Wort ist, wird das schöpferische Wort gesprochen, und vom innergöttlichen Geiste geht der schöpferische Geist aus, und dieses ist beiderseits Abbild und öconomische Offenbarung von jenem. Ja Gott würde das Wort zum Werden der Welt nicht gesprochen und in die werdende Welt den belebenden und bildenden Geist nicht gesenkt haben, wenn er nicht, um seiner Liebe volle Genüge zu thun, die ganze Schöpfung auf das Ziel angelegt hätte, daß er sich selbst persönlich durch sein wesentliches Wort (den innergöttlichen Logos) der Welt einspreche[1])

---

[1]) Col. 1, 17. εἰς αὐτόν.

und durch seinen Wesensgeist (den innergöttlichen, heil. Geist) sich persönlich in die Welt einsenke. Und eben für dieses die Welt in die wahre Gottesgemeinschaft aufnehmende Einsprechen des wesentlichen Wortes dient das Aussprechen des Schöpferwortes als grundlegende Voraussetzung, und für die die Welt auf innerem Wege vollendende Einwohnung des heil. Geistes das anfängliche Ausgehen des Schöpfergeistes in dieselbe.

---

2. Geist in der Natur und im Menschen.

Wenn schon das ein Geheimniß für uns bleibt, wie im Geiste Gottes die Idee einer Welt entstehen konnte, da er doch in dem trinitarischen Kreise seines Liebelebens ewiglich Genüge und Seligkeit besitzt, so ist es vollends ein Geheimniß für uns, wie dieser Gedanke in Wirklichkeit treten, wie die göttlich-innerliche Idealwelt zur äußeren Realwelt werden, wie insonderheit der Stoff entstehen und in dieser Welt des Stoffes Leben sich regen und Seelen werden konnten, die vorher nicht waren. Wie uns jenes in die Unergründlichkeit der Liebe Gottes weist, so dieses in die Unergründlichkeit der Macht seines Geistes. Ob wir's aber auch nicht verstehen, wir wissen's durch den Glauben, daß die Welt der Sichtbarkeit nicht aus Sichtbarem, sondern durch unsichtbare Macht entstanden ist[1]). Dafür gibt uns Zeugniß der währende Bestand der Welt. Denn das Wort, wodurch von Gott die Dinge in die Wirklichkeit gerufen worden sind, das wirkt in denselben fort, und hiedurch bestehen sie[2]), wie sie dadurch entstanden sind. Das Schöpferwort wirkt in den Geschöpfen fort durch den Geist, der von demselben ausgegangen und in die Geschöpfe gehaucht worden ist. Wenn nun das Schöpferwort Träger der göttlichen Idee sowie des schaffenden Willens Gottes ist, so gilt das Gleiche von dem den Kreaturen eingesenkten Geiste, der von dem Schöpferworte ausgegangen. Es darf das

---

[1]) Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.

[2]) Hebr. 1, 3. φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,

Verhältniß nicht so aufgefaßt werden, daß die Geschöpfe wohl göttliche Ideen aussprächen, diese selbst aber ausschließlich in Gott beständen, und somit die Geschöpfe von der Idee, die sie darstellen, getrennt wären. Nein, ihre Idee wohnt den einzelnen Kreaturen inne, und nur vermöge dieser Immanenz sprechen sie dieselbe in lebendiger Weise aus, so daß sie als ausgesprochene Ideen Gottes zugleich redende Zeugen seiner Herrlichkeit und Liebe sind. Doch darf die Sache ebenso wenig umgekehrt werden, als ob diese Ideen nun bloß in den Kreaturen und nicht mehr in Gott beständen. Wiewohl von Gott ausgegangen, sind sie doch nicht von ihm „abgegangen". Gleichwie ein Mensch seiner Gedanken nicht dadurch verlustig geht, daß er sie ausspricht, vielmehr durch solches Aussprechen sie bekräftigt und in sich befestigt, so gilt dieß in absoluter Weise von den göttlichen Ideen. Obwohl durch die Schöpfung in die Welt der Sichtbarkeit eingesenkt, verharren sie doch zugleich in der innern Welt des Geistes Gottes, welche ihren ewigen Lebensquell bildet. Und eben diese Ideen sind das Medium, wodurch Gott der Welt immanent ist. Mit seinem eigenen Wesen ist Gott der Welt nicht immanent, sein Wesen hat eine von der Welt unterschiedene Existenz, Gott wohnt in einem für die irdische Kreatur unzugänglichen Lichte[1]). Aber indem Gott seine schöpferische Idee in das einzelne Geschöpf und, da dieß in gleicher Weise von allen Geschöpfen gilt, indem er die Welt-Idee überhaupt als schöpferischen Geist in die Welt einsenkt, so wohnt und wes't zwar Gott nicht, aber er waltet und wirkt durch diese schöpferische Idee in der Welt. Vermittelst derselben durchdringt und durchwaltet himmlisches, ewiges Wesen die irdische, zeitliche Geschöpflichkeit, während hingegen Himmel und Ewigkeit an sich, darin Gott wohnt, unendlich über diese zeitliche, irdische Welt erhaben sind. Diese der Welt immanente göttliche Idee ist das Angeld, welches die Kreatur von Gott empfangen hat, daß auch sie für die Ewigkeit bestimmt sei, ja sie bildet die allgemeine Brücke, auf welcher allein unser Eingang in Himmel und Ewigkeit stattfinden kann — wenngleich freilich zur Verwirklichung solchen Eingangs noch weitere, jedoch eng damit zusammenhängende Bedingungen erfüllt werden müssen, wovon im Laufe unserer Darstellung spezieller wird zu handeln sein. Was wir aber hiemit von

[1]) 1 Tim. 6, 16.

dem einen, das Wesen des Schöpfergeistes bildenden Momente, von der göttlichen Welt-Idee, dargethan haben, gilt nicht weniger von den übrigen Momenten. Wie diese göttliche Idee aus der stillen Immanenz des göttlichen Lebens nur durch den Willen Gottes ausgegangen ist, so führt sie auch ihr Innesein und Innewirken in der Kreatur nur durch diesen Willen, durch welchen sie in die Kreatur eingetreten. Und dieser ihr immanente göttliche Wille, wodurch sie lebt und besteht, macht sich fort und fort in ihr geltend, für ihre Naturseite als Princip der Lebensordnung, für ihre Personseite als sittliche Auctorität. Und ebenso bleibt auch der Aushauch aus dem göttlichen Wesen, wodurch das jene Idee und diesen Willen in sich fassende Wort laut und wirksam wird, als lebenwirkende Macht in den Kreaturen. Alles, was ist, besteht nur dadurch, daß es durchweht und inwendig getragen ist von diesem aus Gott eingeströmten Hauch des Lebens. Indem aber auf diese Weise Gedanke, Wille und Aushauch Gottes, wodurch das schöpferische Wort entsteht, indem Gottes Idee von der Kreatur, Gottes Wille an dieselbe und Gottes Kraft in derselben sich in dem der Kreatur eingehauchten Geiste fortsetzt, so können wir zusammenfassend sagen: der schöpferische Geist aus Gott in der Kreatur ist es, wodurch diese ihren ideellen und reellen Bestand hat. Der Weltkreis ist voll Geistes des Herrn[1]). In Allem, was ist, lebt, wohnt und waltet Gottes Geist[2]). Wie Alles durch das Wort Gottes entstanden ist, so besteht Alles durch den Geist Gottes, der von seinem Worte in die Kreaturen ausgegangen, und wodurch sich sein Wort fortgehend in ihnen ausprägt, so daß die Geschöpfe nicht bloß einmal ausgesprochene, sondern fort und fort lebendig zeugende Gottesworte sind.

Da nun der Geist Gottes den Geschöpfen auf diese wesentliche Weise immanent ist, so kann derselbe in gewissem Sinne auch als ihr Geist bezeichnet werden, wie solches die heilige Schrift an verschiedenen Orten nicht allein vom Menschen — von welchem es, wie wir sehen werden, in spezifischem Sinne gilt und geltend zu machen ist —, sondern auch von

---

[1]) Buch der Weisheit 1, 7.

[2]) 4. Buch Mos. 16, 22. Gott ist ein Gott der Geister für alles Fleisch. Jes. 42, 5. Gott gibt allem Volk auf Erden den Odem und Geist. Hiob 32, 8.

der Thier- und gesammten Naturwelt aussagt [1]). Das oben von der schöpferischen Idee Gesagte findet seine Anwendung auf den schöpferischen Geist überhaupt. Nicht darf der schöpferische Geist Gottes und der Geist der Kreaturen als ein verschiedenes Leben gedacht werden, vielmehr ist es Ein Leben göttlichen Geistes, das sich uns aber von zwei Seiten und in zwei Stadien seiner Entfaltung darstellt. Geist Gottes ist der Geist in Hinsicht seines Ursprungs, als Erzeugniß aus dem persönlichen Leben Gottes, und Geist der Kreatur hinsichtlich seiner Wirksamkeit, als ideelle Seite und Princip ihres Bestandes. Was aber die Stadien seiner Entfaltung anlangt, so ist er einerseits in stetem Ausfluß aus Gott und in steter Einströmung in die Welt und ihre Einzelwesen begriffen, nach welcher Seite die heilige Schrift ihn vorzugsweise „Geist Gottes" nennt [2]), anderseits ist er den Geschöpfen selbst wesentlich innewohnend als „Hauch des Lebens", welcher ihnen von innen heraus ihr Leben in stetiger Weise wirkt und im physischen Odem seine währende Erscheinung [3]) hat. Diese zwei Entfaltungsstadien des göttlichen Geistes in der Welt sind aber nicht als fertig abgeschlossen und völlig außereinander liegend zu denken, sondern vielmehr im steten Prozesse lebendiger Bewegung und Durchdringung, welcher uns eben klar macht, wie die Erhaltung der Welt eine fortgehende Schöpfung derselben sei. Wie wir es von der schöpferischen Idee Gottes gesagt haben, so müssen wir es von dem schöpferischen Geiste Gottes überhaupt, darin sie nur ein Moment bildet, wiederholen: dieser sein Geist ist es, wodurch Gott, während er selbst persönlich in seinem ungeschaffenen Himmel wohnt, in der geschaffenen Welt waltet und wirkt. Damit will jedoch nicht gesagt sein, daß Gott persönlich von der Welt getrennt wäre. Trennt sich doch sein Geist, womit er Alles durchwaltet, nicht von seiner Person und seinem Wesen, und Gott ist, indem er Alles allmächtig durchwirkt, eben hiemit auch allgegenwärtig überall zugegen. Aber Gott wohnt nicht in der Welt, und er ist nicht persönlich an die

---

[1]) Hebr. 12, 9. Gott der Vater der Geister. Pred. 3, 21. Ps. 104, 29. Gott nimmt den Geist (Ruach) der Thiere weg. Hiob 34, 14. Gott sammelt Aller Geist und Odem zu sich.

[2]) Ruach, 1 Mos. 1, 2. 6, 3 u. a. St.

[3]) Ruach und Neschamah, 1 Mos. 6, 17; Hiob 27, 3; Jes. 2, 22.

Welt gebunden. Die von seinem persönlichen Geiste ausgehende Erhaltung der Welt vollzieht sich nur unter Vermittlung jener Inwohnung und Wirksamkeit seines Schöpfergeistes in der Welt. Und erst indem sich die Erhaltung durch die Beziehung zu seinem kreatürlichen Ebenbilde zur Regierung erweitert und erhöht, nimmt sein Verhältniß zur Welt einen spezifisch persönlichen Charakter an. Eben hiefür aber bildet jene naturhafte, erhaltende Thätigkeit die wesentliche Voraussetzung und Grundlage. Und der schöpferische Geist Gottes ist vermöge der ihm innewirkenden göttlichen Weisheit (der wesentlichen Sophia) bereits der wesenhafte Träger des seligen Rathschlusses, den Gott von Ewigkeit mit seiner Welt hat, und das Unterpfand für eine spätere, selbst persönliche Einigung Gottes mit ihr, die er nach ewigen, in seinem persönlichen Wesen ruhenden Urbildern geschaffen hat.

Doch ist hiebei auf die verschiedene Weise zu achten, wie der Geist Gottes in den Kreaturen selbst wohnt und wirkt. Mit und in demselben ist die ganze schöpferische Idealwelt Gottes in diese Welt der Sichtbarkeit ausgegossen und bildet, Alles unsichtbar durchwogend und durchwaltend, den ewigen Grund, darauf sie ruht, das göttliche Lebensprincip, das sie bewegt und gestaltet, und das himmlische Ziel, welches sie in ihrer Entwicklung erreichen soll. Aber das Walten dieses allgemeinen Geisteslebens individualisirt sich wiederum für und in den einzelnen Wesen. Jedem Wesen ist durch den Geist die besondere Idee inne, die Gott ewiglich von ihm gefaßt hat, und wirkt darin als die bildende Macht eben seines individuellen Wesens[1]). Nicht so zwar, daß ihr eine vom allgemeinen göttlichen Geistesleben in dieser Welt getrennte Existenz und Wirksamkeit zukäme; nein, nach der organischen Gliederung des göttlichen Reichs, wonach das Einzelne seinen Bestand nicht für sich, sondern für das Ganze und mit demselben haben soll, besteht der engste solidare Zusammenhang des Einzel- mit dem allgemeinen Geiste, und der Einzelgeist ist zugleich nach seiner Weise und in seinem Maße ein Spiegel, darin das Ganze sich ab- und wiederspiegelt. Doch aber stellt sich das Geisteswalten Gottes in dem einzelnen Wesen wieder als eine besondere Einheit dar, wodurch dasselbe eben dieses Wesen ist und als solches ein

---

[1]) Ps. 139, 16; Jer. 1, 5; Apgsch. 7, 58; Röm. 8, 16.

lebendiges Glied des Ganzen bildet. Dieß findet seine Bestätigung in der verschiedenen Sprachweise der heiligen Schrift, wonach sie bald vom Geiste Gottes als Einem Gesammtleben, das die Welt durchwaltet, redet, bald jedem Geschöpfe seinen Geist zuschreibt und Gott einen „Gott der Geister für alles Fleisch“ und einen „Vater der Geister“ nennt[1]).

Aber diese Verschiedenheit im Geisteswesen der Welt ist nicht die einzige, die uns begegnet. Von nicht minder hoher Bedeutung ist die verschiedene Stellung, welche dieser Geist zu den geschöpflichen Wesen selbst einnimmt, und welche sie zu ihm haben. Dieselbe ist gleichfalls abhängig von dem göttlichen Liebesgedanken, der in den einzelnen Wesen zur Verwirklichung kommen soll, und je nach der Weise und dem Maße, als Gott dieselben an seinem eigenen Leben will Theil nehmen lassen.

In der niederen Natursphäre der bloßen elementaren Stoffe mit ihren mannichfachen Verbindungen und Gestaltungen finden wir das Walten des Geistes noch völlig ungelöst von diesen stofflichen Gebilden selbst. Dieselben stellen bloß dar, was der Geist in ihnen ausspricht und durch sie wirkt. Und was wir Gesetze der Natur zu nennen pflegen, ist Offenbarung dieses die Stoffe durchwaltenden Geistes, wodurch sie sind und bestehen, und wodurch ebenso ihre allgemeine und das Ganze zusammenhaltende als ihre besonderste, in den einzelnen stofflichen Wesen sich auf's mannichfachste individualisirende und nach strengen, festen Gesetzen, die in der ewigen göttlichen Welt-Idee begründet sind, sich vollziehende Wirksamkeit bedingt ist. Im Wesentlichen bleibt das Verhältniß das gleiche auch in den höhern Sphären des Naturlebens. Die Erfahrung lehrt uns, daß auch die Naturseelen (wie der Stoff selbst) nicht mehr seien denn bloßes Organ jenes Geistes. Sie empfinden wohl ihre eigene Leiblichkeit und durch dieselbe die Einflüsse der umgebenden Naturwelt; sie besitzen überdieß die Fähigkeit, ihren Leib zu bewegen und zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sowie zur Aneignung der äußeren Welt zu gebrauchen. Dieß Alles vermögen sie durch die Kraft und nach den Gesetzen des sie belebenden und durchwirkenden Geistes. Aber sie wissen von diesem Geiste selbst nicht, sie haben nicht die Macht, sich ihm zu entziehen oder zu überlassen, sie thun in blinder Weise

---

[1]) Siehe die obigen Stellen.

und müssen thun, wozu sie gesetzt sind, und wozu sie der Geist unter dem vermittelnden Einflusse ihrer Leiblichkeit und der äußeren Natur treibt.

Anders dagegen ist es beim Menschen gemäß der spezifischen Stellung, welche derselbe im Reiche der Kreaturen einnimmt. Wenn uns auch in allen Geschöpfen eine abbildliche Seite des göttlichen Wesens irgendwie entgegentritt, da Gott, der Vollkommene, nichts Anderes denn Abbilder seines vollkommenen Wesens schaffen kann, so ist doch das zusammenfassende Abbild, das Abbild seines persönlichen Wesens, das Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes, erst im Menschen gegeben. Der Mensch ist das eigentliche Ziel der Schöpfung. Hätte Gott nicht den Menschen schaffen wollen, er hätte die ganze Natur nicht geschaffen. Aber indem Gott den Menschen als sein wahres kreatürliches Ebenbild zu schaffen gedachte, so mußte er auch eine Stätte bereiten, auf welcher der Mensch wohnen, die Fülle der göttlichen Güter schmecken und die ihm zugewiesene Aufgabe lösen konnte. Und erst nachdem diese Stätte mit der Menge der ihre Fülle bildenden Wesen bereitet war, konnte der Mensch geschaffen werden als Herr der Schöpfung und als Haupt der übrigen Wesen, deren Strahlen alle in ihm zur Einen ebenbildlichen Herrlichkeit Gottes auf Erden zusammenlaufen. Indem aber hienach die schöpferische Liebe Gottes auf dem Menschen in spezifischer Weise ruht, so zwar, daß Gott in ihm ein kreatürliches Bild des ewigen Sohnes selbst setzte, so muß auch der schöpferische Lebensgeist, welchen er in seine Kreaturen einsenkt, im Menschen eine andere Stellung einnehmen und eine andere Wirksamkeit üben, als bei den bloßen Naturwesen.

Solche Verschiedenheit tritt uns schon im göttlichen Schöpferworte entgegen, von welchem dieser Geist des Lebens ausgeht. Die Naturwesen sind durch das einfache „Werde" entstanden. Gott wollte, daß sie seien und indem Gott diesen Willen durch den Hauch seines Mundes aussprach, gingen sie durch die Macht dieses Wortes aus ihrem mütterlichen Elemente als Wesen hervor[1]). Hingegen ist die Schöpfung des Menschen nach dem Berichte der heiligen Schrift auf andere Weise geschehen. Gott hat bei sich selbst

---

[1]) 1 Mos. 1, 3: „Es werde Licht." 11: „Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut." 20: „Es errege sich das Wasser mit webenden und lebenden Thieren" &c.

einen förmlichen Beschluß zu diesem Werke gefaßt: „Lasset uns Menschen machen" ꝛc. Dieß deutet auf ein tieferes Sichselbsterfassen Gottes in seiner Liebe hin, aus welchem die Schöpfung des Menschen entsprang. Und welche Bedeutung hier das Einzelwesen als solches hat, geht daraus hervor, daß Gott die Menschen nicht wie die Thiere alsbald „in zahllosem Gewimmel" hervorgehen ließ, sondern daß er sie als ein einzelnes Paar schuf, welches sich erst auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung zu einem menschheitlichen Organismus entfalten sollte. Sodann aber hat Gott auch bei der Ausführung einen anderen Weg eingeschlagen, wenn es heißt: „Und Gott der Herr bildete den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase den Hauch des Lebens, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele" [1]). Indem Gott auf diese Weise selbst aus dem irdischen Stoffe den Menschen bildete und seinen Odem ihm einhauchte, trat er offenbar bereits von Anfang an zum Menschen in ein nicht allein unmittelbareres, sondern zugleich in ein geradezu persönliches Verhältniß. Dieß konnte aber nicht ohne Einfluß auf die Stellung des göttlichen Geistes im Menschen sein. Wir sehen bei der Schöpfung des Menschen drei Factoren zusammenwirken. Die Erde bietet den Stoff zum Leib des Menschen dar (wodurch der Mensch „Staub von der Erde" ist), Leben empfängt er durch den Lebensodem, den lebenwirkenden Odem aus Gott [2]), den Gott durch Einhauchung in ihn senkt, und als Resultat dieser Einwirkung geht die Seele hervor, die lebendige [3]). Die das Wesen des Menschen bildenden Bestandtheile sind mithin: erstlich ein bereits Geschaffenes, das als Stoff zur Bildung des Leibes dient, Staub von der Erde, sodann ein Ungeschöpfliches, aus Gott Gehauchtes und ihm Eingehauchtes, nämlich der die schöpferische Idee und den Schöpferwillen Gottes tragende Odem Gottes, der schöpferische Geist, und endlich als Drittes ein durch Einwirkung des göttlichen Hauches auf den irdischen Stoff Neuhervorgebrachtes: die Seele, weder Erde von Erde, wie der Leib, noch Geist von Geist, wie der Geist des Menschen, sondern ein von beiden spezifisch Unterschiedenes, geschaffen und doch geistig, geistig und doch geschaffen — deßhalb gleicherweise fähig, mit dem Leibe wie mit dem Geiste eine wahre Einigung einzugehen. Der Leib ist das Substrat des menschlichen Lebens,

---

[1]) 1 Mos. 2, 7. — [2]) Nischmath chajim. — [3]) Nephesch chajah.

der Geist das Princip, von welchem die Kraft des Lebens ausgeht, und die Seele das Leben selbst, welches ein ebenso leibgetragenes als geistgewirktes ist[1]). Der Leib ist das passive Element, der Durchwirkung wartend von der Seele und dem Geiste, von jedem in seiner Weise; der Geist ist das active Element, Seele und Leib durchwirkend, jedes in seiner Weise, die Seele aber steht zu beiden, zu Leib und Geist in Wechselwirkung, activ gegen den Leib und passiv gegen den Geist, doch beides nicht in ausschließlicher Weise, sondern so, daß sie für jene Activität zugleich Einflüsse vom Leibe her erfährt, und daß sie zu den vom Geiste ausgehenden Einwirkungen selbst eine Stellung sich gibt. Und diese gegenseitige Beziehung und Wechselwirkung der Bestandtheile menschlichen Wesens ist so durchaus in diesem selbst begründet, daß das Fehlen oder Aufhören des einen derselben eine Beeinträchtigung oder Aufhebung des gesammten Wesens mit sich bringt. Leib und Seele sind todt ohne den Geist, das objektive Princip des Lebens; ohne die Seele, den subjektiven Lebensmittelpunkt, haben Leib und Geist keine Bedeutung, und ohne den Leib, die basische Lebensmacht, fehlt dem Geiste und der Seele das unumgänglich nothwendige Medium für ihr Wirken in der Welt der Sichtbarkeit. Das menschliche Wesen entsteht deßhalb auch in der simultanen Einheit dieser drei Bestandtheile, wie schon im Akte der Schöpfung, so noch fortgehend in dem der Zeugung, und auch die Vollendung kann nur mit der vollkommenen simultanen Einheit derselben sich verwirklichen. Wenn aber vorübergehend eine theilweise oder gänzliche Lösung des einen dieser Bestandtheile von den andern eintritt, so ist dieß eine Störung der Integrität, welche ihre Ursache nur haben kann in einer Aufhebung des richtigen Verhältnisses, in welches der Mensch ursprünglich zu Gott in seinem Reiche gesetzt war.

Welches ist nun aber näher die Stellung und Bedeutung des Geistes im Wesen des Menschen? Der Hauch aus Gott, wodurch der Mensch auf der Grundlage des stofflichen Leibes eine lebendige Seele geworden, ist im Wesen kein anderer, als der Hauch des göttlichen Mundes, wodurch Alles geschaffen ist und besteht. Er ist Geist als Einheit göttlichen

---

[1]) Immer finden wir, wo eine nähere Bezeichnung hinzugesetzt ist, Neschamah mit chajim verbunden und Nephesch mit chajah.

Gedankens und Willens und wesenhafter Träger des göttlichen Schöpferwortes. Vermöge dieses Geistes trägt der Mensch die göttliche Idee seines Wesens wahrhaft in sich; es ist ihm hiemit in seinem Innern vorgezeichnet, wie Gott wolle, daß er als Einheit von Leib und Seele sei und durch eigne Entwicklung werde, es ist ihm hierin das Grundbild seines Wesens und das Ziel seines Lebens als ewiges Ideal, als lebendige Kraft und als wirksame Macht eingeprägt. Und zwar gilt dieß für alle Seiten seines Wesens. Der Geist aus Gott im Menschen ist für ihn das Princip der Wahrheit und Heiligkeit, sowie der Liebe, die deren Quelle bildet, und des Rechts, das für ihn daraus entspringt, deßgleichen der Schönheit, darin sich jene seelische Integrität leiblich wiederspiegelt: er ist das Princip wie seiner intellektuellen und ethischen Entwicklung so seiner ästhetischen Gestaltung. Und mehr noch als dieß. Nach den bisher angegebenen Beziehungen wird sich der Mensch durch den Geist aus Gott nur seines Wesens als Mensch an sich inne. Aber er ist zugleich Geschöpf und Ebenbild Gottes und als solches für seine Gemeinschaft bestimmt. Erst wenn der Mensch mithin sich zugleich seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Bestimmung für die Gemeinschaft Gottes bewußt wird, erfaßt er die Idee seines Wesens in ihrer vollen Wahrheit. Mit dem intellektuellen und ethischen Elemente im Menschen ist das religiöse wesentlich mitgesetzt, da von seiner Persönlichkeit seine Geschöpflichkeit und Gottähnlichkeit nicht getrennt werden kann. Und eben das Religiöse bildet wie die Grundlage so das Ziel für die übrigen Seiten seines Wesens. So ist der Geist aus Gott im Menschen das Prinzip beides für die weltliche und für die göttliche Aufgabe seines Lebens.

Ja wir werden die Bedeutung dieses uns immanenten Geistes aus Gott noch weiter verfolgen können. Da der Mensch den Ziel- und Höhepunkt der geschaffenen Welt darstellt und zur idealen und realen Beherrschung derselben berufen ist, so ist die Idee seines eigenen Wesens nothwendig zugleich ein Spiegel von den Ideen aller übrigen Wesen. In seinem Geiste lebt mit der Idee seines eigenen Wesens auch die Idee der Welt überhaupt nach Seite ihres natürlichen und sittlichen Gemeinlebens, wie ja nur auf Grund dessen eine Erkenntniß ihres Wesens und ein sittliches Wirken auf dieselbe möglich ist. Und wird nicht gleicherweise auch der Abglanz von der Idee des göttlichen Wesens selbst in seinem Geiste

zu suchen sein, da der Mensch zur Erkenntniß Gottes und zur vollen Lebensgemeinschaft mit ihm bestimmt ist? Wohl dürfen wir sagen, daß sich im Geiste des Menschen vermöge seiner Gottebenbildlichkeit die ganze Weisheit Gottes (in dem oben entwickelten wesentlichen Sinne) in das Wesen des Menschen niedergelassen und lebenskräftig eingesenkt hat und so in ihm ein aus der Ewigkeit stammendes und der Ewigkeit angehöriges Leben bildet, welches mit seiner idealen Macht die Zeit durchdringt und ihn in derselben für die Ewigkeit bereitet — daher denn auch dieses Leben ein immer sich selbst gleiches, unveränderliches, unverderbliches ist, das, wenngleich die Einflüsse der Sünde auch in seine Sphäre hineinreichen[1]), doch von denselben in seinem Wesen selbst nicht alterirt wird.

Dieser qualitativ und quantitativ von jenem in den Naturwesen verschiedene Inhalt des Geistes aus Gott im Menschen bringt es nun aber mit sich, daß auch seine Stellung zum Menschen eine andere ist als die zu den Naturwesen. Wenn der Mensch die Bestimmung hat, mit Gott in wahre persönliche und allseitige Gemeinschaft des Lebens zu treten und nicht allein Gottes Wesen und Gedanken zu erkennen, sondern auch seinen Willen zum Aufbau seines Reiches auszurichten, so kann der Geist aus Gott nicht über der Seele des Menschen als höhere Macht bloß schweben bleiben, ohne sich ihr selbst faßbar zu machen, wie dieß in der Sphäre des Naturlebens der Fall ist, sondern er muß mit der Seele eine wahre Einigung eingehen und in ihr seinen Wesensgehalt zur Offenbarung bringen, vermöge dessen die Seele die Idee des menschlichen Wesens in der Beziehung zu Gott und seinem Reiche zu erfassen und ihre Aufgabe für das Reich Gottes als göttlichen Willen, den sie erfüllen soll, zu erkennen vermag. Hiemit steht aber in unmittelbarem Gefolge noch ein Weiteres. Der Mensch kann nämlich die Idealität seines Wesens nicht wahrhaft inne werden, außer indem er sich zugleich in seiner Realität von jener Idealität unterscheidet. Und dieß setzt voraus, daß er sich selbst auch in seiner Realität erfasse. Der Mensch muß sich innerlich als Subject und Object gegenüberstehen, er muß sich seiner selbst bewußt werden und sich bestimmen können, wenn er der Idee seines Wesens sich bewußt werden und sich für dieselbe bestimmen, wenn er sie in sich auf

[1]) 1 Theff. 5, 23.

freiem Wege verwirklichen soll. Eben aber auch nur in Bezug auf jene Immanenz der Idee des menschlichen Wesens in der Seele hat diese Selbstgegenständlichkeit der Seele ihre Bedeutung. Denn wozu seiner selbst bewußt werden, wenn sich's um nichts Anderes handelte, als zu thun, wornach in unserer Natur der Trieb liegt! Dieß vermögen die Naturwesen ohne Selbstbewußtsein. Anders aber, wenn des Menschen Aufgabe darin besteht, seine Wirklichkeit in die Einheit mit der Idee seines Wesens einzuführen, und wenn zu diesem Zwecke diese Idee sich ihm in seiner Seele darstellt und zu fassen gibt. Da haben Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihre wahre, ihre absolute Bedeutung. Ideales und reales Selbstbewußtsein d. i. Bewußtsein von der Idee des eigenen Wesens und Kraft des Selbstbewußtseins, Bestimmung, die Idee des eigenen Wesens selbst zu verwirklichen, und Kraft der Selbstbestimmung stehen in correlatem und solidarem Verhältniß zu einander. Einerseits entstehen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung in der menschlichen Seele nur dadurch, daß der Geist mit der Idee und Bestimmung des menschlichen Wesens in die Seele eintritt, und anderseits kann der Mensch diese Idee nur erfassen und seine Bestimmung erreichen dadurch, daß er die Fähigkeit besitzt, seiner selbst bewußt zu sein und sich selbst zu bestimmen. Nur weil der Mensch geistesmächtig angelegt ist, ist er selbstmächtig, und er ist nur selbstmächtig, um in Wahrheit geistesmächtig zu werden. Mit anderen Worten: der Mensch ist persönlich nur als geistige Seele, er ist Persönlichkeit nur durch die Geistigkeit seiner Seele und in Rücksicht des Geistlebens, das sich gemäß seiner Gottesebenbildlichkeit und zum Zweck ihrer wahren Verwirklichung in seine Seele eingesenkt hat.

Vermöge jener wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele gewinnt diese nun an dem Gesammtleben der göttlichen Idee und Idealwelt selbst auch Antheil. Indem der Mensch als selbstbewußtes Wesen die Fähigkeit des Erkennens besitzt, ist es nicht die bloße erscheinende Wirklichkeit, deren sein Inneres mächtig wird, (was in annähernder Weise auch von den Naturwesen ausgesagt werden kann), sondern er vermag zugleich in die Idee und das Wesen der Dinge einzudringen, da sich in der Idee seines eigenen Wesens die des göttlichen und des Wesens der gesammten kreatürlichen Welt spiegelt — durch die Immanenz des Geistes in seiner Seele

besitzt der Mensch Vernunft, das Vermögen für die Welt der Ideen. Indem ferner die Seele als selbstbestimmende zu wollen vermag, ist es wiederum nicht der bloße Trieb der Natur, welchem der Wille folgt, (wie solches in der Naturwelt der Fall ist,) sondern die wahre Selbstbestimmung geschieht nach sittlichen Ideen auf Grund dessen, daß dem Menschen durch den Geist das Ziel und der normale Entwicklungsgang seines Lebens innerlich vorgehalten wird — durch die Immanenz des Geistes in der Seele besitzt der Mensch mit der Vernunft auch Freiheit. Und davon ist die nothwendige Folge, daß, indem sich diese sittliche Idee dem Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit seines Handelns kund thut und hiebei als Ausdruck göttlichen Willens mit absoluter Auctorität sich geltend macht, dadurch zugleich dem Menschen ein göttliches Recht zum Bewußtsein gebracht wird, unter das er gestellt ist. Von Recht weiß der Mensch nur vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele, und das Gewissen ist das Vermögen der Seele, worin sich jenes eingeborene Rechtsleben des Geistes ihr kund gibt. Nicht weniger aber endlich erwächst dem Menschen auch das Bedürfniß und Gefühl für höhere Liebe nur durch den Geist, welcher als Erzeugniß der schöpferischen Liebe Gottes den Abglanz göttlichen Liebelebens in die Seele ausgießt. Auch Gemüth (im wahren, vollen Sinne des Wortes) kommt dem Menschen nur zu vermöge der Immanenz des Geistes in seiner Seele. So senkt sich durch den Geist aus Gott das gesammte ideelle Leben von Wahrheit, Heiligkeit, Recht und Liebe in den Grund der Seele ein, als Keim, der sich entfalten soll, und macht sich ihr faßbar, damit sie diesen Keim durch eigene Bethätigung zu seiner vollen Entfaltung bringe. Und diese eingeborne Offenbarung des Geistes in der Seele ist eine so wesentliche, vom Moment der Entstehung der Seele an beginnende und unabänderlich in ihr fortbestehende, obwohl (wie wir noch näher sehen werden) in ihrer Wirklichkeit durch äußere Einwirkung vermittelte, daß auch die Sünde dieß Verhältniß nur zu alteriren, nicht aber aufzuheben vermochte. Es ist mithin irrig, die Offenbarung des Geistes im Menschen nach dem Sündenfalle nur auf das Gewissen zu beschränken. Vielmehr währt sie in allen Vermögen seines persönlichen Wesens auf ihre Weise, obwohl in dem durch die Trennung von Gott beschränkten Maße, fort. Und der natürliche Mensch weiß nicht bloß von göttlichem Rechte, sondern hat auch

Ahnungen göttlicher Wahrheit und Verlangen nach der Liebe Gottes und Streben nach sittlicher Freiheit, sowie Gefühl für wahre Schönheit — der Mensch in seiner Totalität als geistiges Wesen ist und bleibt auch nach dem Falle noch gotteshaft und es lebt im Grunde seines Innern ein Zug nach Oben, wenngleich nur als Sehnen, nicht als Kraft, ein Gesammtsinn, der zugleich menschlicher Gemeinsinn ist, für das Göttliche[1]), worin sich eben die durch den Fall nicht substantiell, sondern nur habituell verlorene Gottesebenbildlichkeit des Menschen bekundet und erweist.

Aus dem Allem wird zur Genüge erhellen, wie der Geist im Menschen eine spezifisch andere Stellung einnimmt, als in den Naturwesen. Beiden ist zwar dieß gemeinsam, daß der Geist in ihnen das Lebensprinzip bildet, wodurch Seele und Leib Leben und Gestalt empfangen. Aber während die Naturwesen hievon nicht wissen, sondern blind dem höheren Einfluß folgen, hat der Mensch in seiner Seele dagegen wahren Antheil an dem Wesen des Geistes und vermag zur Bezeugung desselben selbstbewußt und frei sich zu verhalten. Reicht auch diese Freiheit gemäß der Kreatürlichkeit des Menschen nicht so weit, daß er sich dem lebenwirkenden und zielsetzenden Einfluß des Geistes überhaupt entziehen könnte, so steht es doch beim Menschen, ob und in welchem Maße er jenes Leben der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe, welches sich ihm durch den Geist innerlich darbietet, zum freien Eigenthum in seiner Seele erheben wolle. Auf Grund dieser klaren, freien Stellung, welche der Mensch zum Geiste in ihm einnimmt, kann man demnach sagen, daß der Mensch Geist habe, während von den Naturwesen vielmehr gesagt werden müßte, daß der Geist sie habe. Und aus dem gleichen Grunde kann beim Menschen der Geist zu den wirklichen Bestandtheilen seines Wesens gerechnet und gesagt werden, daß er aus Leib, Seele und Geist bestehe[2]), wogegen von den Naturwesen, weil der Geist eine nur über ihnen waltende, ihnen selbst aber unfaßbare Macht bildet, zu sagen wäre, daß sie nur aus Leib und Seele bestehen. Insofern aber freilich der Geist beim Menschen der Seele so wesentlich immanent ist, daß diese ohne jenen gar nicht

---

[1]) Es trifft dieß im Wesen zusammen mit dem, was man sonst wohl auch sensus communis im Menschen nennt.

[2]) 1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12.

gedacht werden kann, und insofern beide dem Leibe gegenüber eine geistige Einheit darstellen, ließe sich immerhin auch sagen, daß der Mensch aus Leib und (geistiger) Seele bestehe. Insofern kann man neben der Trichotomie des menschlichen Wesens auch der Dichotomie eine gewisse Berechtigung zuerkennen; aber die vollere Bezeichnung für das Wesen des Menschen spricht jedenfalls die trichotomische Fassung aus.

Aus dieser innigen Verbindung von Geist und Seele im Menschen, wornach die Seele des Menschen wesentlich geisteshaft, geistig ist, folgt übrigens, daß sie selbst geradezu Geist genannt werden kann. Bei den Thierseelen ist dieß nicht der Fall, weil sie am Wesen des Geistes gar nicht eigenen, freien Antheil haben. Hingegen indem die menschliche Seele durch die spezifische Immanenz des Geistes persönlich und in dieser Eigenschaft das Wesen des Geistes frei sich anzueignen bestimmt und fähig ist, wird sie hiemit selbst auch Geist. Daher es denn geschieht, daß die Seele bald Seele, bald Geist genannt wird[1]), und man die Bestandtheile des menschlichen Wesens, wo man dichotomisch verfährt, bald als Leib und Seele, bald als Geist und Leib bezeichnet[2]). Wenn nun aber doch hiebei die Bezeichnung Geist und Seele von der geistigen Seele in verschiedenem Sinn gebraucht wird, so besteht der Unterschied nicht sowohl darin, daß man des Ausdruckes „Seele“ sich jederzeit da bediente, wo man ihre Beziehung zum Leibe, als Prinzip desselben, aussprechen will, wo sie also mit den Naturseelen auf gleicher Linie stehend gedacht wird, hingegen des Ausdruckes „Geist“, wo man ihr höheres Wesen, das dem Menschen als Persönlichkeit eignet, bezeichnen will. Vielmehr wird die Seele auch in ihrer persönlichen Stellung und geistigen Lebendigkeit Seele genannt. Sondern der Unterschied liegt nach einer andern Seite. Da nämlich die Seele Lebensmittelpunkt des Menschen und der Geist Quell des Lebens im Menschen ist, so pflegt man die geistige Seele dann Seele zu nennen, wenn man damit das Leben des Menschen an sich bezeichnen will[3]), und speziell auch die höhere Seite desselben in Gegensatz zum Leibe[4]); hingegen Geist, insofern durch die Inwohnung der geistigen Seele im Leibe das

---

[1]) Vergl. Matth. 16, 25. mit 1 Cor. 5, 5. und Apgsch. 20, 10. mit Matth. 27, 50. — [2]) Vergl. 1 Cor. 7, 34. mit Matth. 10, 28. — [3]) Luk. 17, 20. 33. — [4]) Matth. 10, 28. 11, 29. 16, 26. Luk. 1, 47. 1 Petr. 2, 11. vergl. Ps. 42, 2.

irdische Leben bedingt ist[1]). Deßgleichen ferner, da die Seele als Lebensmittelpunkt das subjektive und im Verhältniß zum Geist das receptive, der Geist aber als Quell des Lebens aus Gott das objective und im Verhältniß zur Seele das spontane Prinzip und Element im Menschen bildet, so pflegt auch in der vom Geist durchdrungenen, geistigen Seele die subjective und receptive Thätigkeit, wie sie im Gefühl und Gemüth stattfindet, mit „Seele", hingegen die im Verhältniß dazu objective und spontane des Denkens und Wollens mit „Geist" bezeichnet zu werden. Und es ist in dieser Hinsicht an die Sprachweise zu erinnern, wornach die Seele liebt und der Geist strebt und forscht, deßgleichen wornach ein Vortrag das eine Mal seelenvoll, das andere Mal geistvoll genannt werden kann, je nachdem sich nämlich darin entweder die tiefste Ergriffenheit des Innern von dem Gegenstand ausspricht, oder bedeutende Gedanken es sind, die darin zum Ausdruck gebracht werden. Dieser im Personleben üblichen Unterscheidungsweise begegnen wir zuweilen auch in der heiligen Schrift[2]). Insgemein aber bedient sich dieselbe für diesen Begriff von Geist anderer Bezeichnungen[3]), und bezieht den Ausdruck „Geist" auf das Verhältniß des Menschen zum Göttlichen[4]). Während der weltliche Sprachgebrauch mit Geist das Selbstbewußtsein meint, so der biblische das Gottesbewußtsein, während jener dabei die Persönlichkeit des Menschen an sich (die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im substantiellen Sinne) im Auge hat, so dieser ihr Leben in der Gottesgemeinschaft (Gottesebenbildlichkeit im habituellen Sinne), und während jener das Wort Geist im geistigen Sinne nimmt, so dieser im geistlichen Sinne, — auf welchen Unterschied wir später noch genauer eingehen werden. Daß aber solches im Zusammenhang stehe mit dem die ganze heilige Schrift durchziehenden Grundgegensatz von Fleisch und Geist, dürfte unschwer zu erkennen sein[5]).

---

[1]) Luk. 23, 46. Joh. 19, 30. A.-G. 7, 59. — [2]) Matth. 26, 38 vergl. mit A.-G. 19, 21.

[3]) νοῖς (φρένες, διάνοια), wobei die geistige Thätigkeit der Seele zur Offenbarung und Thätigkeit des Geistes an sich in Gegensatz gestellt, und die Persönlichkeit im νοῦς als aktiv, im πνεῦμα als passiv und receptiv dargestellt wird (1 Cor. 14, 15—20.

[4]) Luk. 1, 47. Röm. 8, 16. Eph. 4, 23. Hebr. 4, 12. — [5]) Matth. 26, 41. Jud. 19.

So liegt denn eine zweifache Bedeutung von Geist im Menschen vor, beide bestimmt unterschieden und doch zugleich in wesentlichem inneren Zusammenhang stehend. Der primäre Begriff ist Geist als Einhauch aus Gott, vermöge dessen Gottes schöpferische Idee und sein Schöpferwort dem Menschen innewohnt. Davon abgeleitet ist Geist als die (vermöge der spezifischen, wirksamen Immanenz des Geistes in der Seele) des Geistes mächtige, geistige Seele. Geist in jenem Sinne ist ein göttliches Prinzip von ewiger Art, Geist in diesem Sinne ist geschöpflich, doch des Göttlichen theilhaft und für die Ewigkeit bestimmt. Jener ist ein ideales Leben im Menschen[1]), dieser ein reales[2]); in jener Hinsicht hat der Mensch Geist, in diesem ist er Geist (wie er Seele ist). Dadurch, daß der Mensch Geist hat, vermag er Geist zu sein; er ist aber realer Geist, damit er das ideale Leben des Geistes aus Gott in sich zur kreatürlichen Realität erhebe. Doch dieß führt bereits auf einen weiteren Standpunkt für die Betrachtung des Geistes, sowie seiner Bedeutung und Wirksamkeit für die Natur und Leiblichkeit, vor welcher wir erst das Wesen von Natur und Leib selbst noch darzulegen haben.

---

3. Natur und Leib.

Gott hat die Welt geschaffen mit dem Gegensatz von Himmel und Erde, d. i. einer oberen und unteren Welt, wonach diese die Kräfte ihres Wesens unter dem belebenden Einfluß von jener entfaltet[3]). Zuerst schuf Gott den allgemeinen Stoff des kreatürlichen Wesens, den Ur- und Grund-

---

[1]) Neschamah. 1 Mos. 2, 7; Spr. 20, 27.

[2]) Ruach (als Geist des Menschen, im Unterschied vom Geiste Gottes), Ps. 31, 6. 51, 19; Ezech. 13, 3.

[3]) 1 Mos. 1, 1. Die geschöpflichen Bildungen des zweiten und dritten Tages waren nur dadurch möglich, daß am ersten Tage das aus den Höhen des Himmels niederscheinende Licht als allgemeines Princip des Naturlebens geschaffen wurde, und die höheren Bildungen des fünften und sechsten wiederum nur dadurch, daß am vierten die Himmelskörper, in welchen das Licht des Himmels sich für die Erde besonderte, in diese herniederzuleuchten begannen.

stoff der Welt (Materie im guten Sinne des Wortes), welcher jedoch nicht als todte Masse, sondern als lebendigster Inbegriff von Kräften aufzufassen ist, als der mütterliche Lebensgrund (daher das Wort „Materie"), in welchem die lebendige Möglichkeit, der Same zu allen Bildungen lag, die Gott der Herr zu schaffen gedachte [1]). Ueber diesem mütterlichen Grunde des Seins, dem allgemeinen Lebenselemente aber, welches in der sich gegenseitig bedingenden Einheit von Kraft und Stoff zu denken, waltete als zeugendes Prinzip des Lebens der Geist Gottes [2]), um durch Einhauchung der ewigen schöpferischen Ideen Gottes aus diesem Lebensgrunde die besonderen Bildungen hervorgehen zu lassen [3]). Und indem die göttliche Liebe sich zu schöpferischen Gedanken immer tiefer in ihrem Inneren erfaßte, entstanden immer höhere Wesen, Wesen, in welchen jener Grundgegensatz von Kraft und Stoff zu höherer Potenz entfaltet war.

In der unorganischen Welt sehen wir die Kräfte und Stoffe in ein wechselvolles, wiewohl durch den allgemeinen schöpferischen Lebensgeist beschränktes und geleitetes, Ineinanderwogen dahingegeben; und wenn sich auch der Stoff zu abgeschlossenen Einheiten gestaltet, wie in den Crystallisationen, so ist dieß nicht eine Concentrirung der Kraft selbst zur selbständigen innern Einheit, sondern ein durch den waltenden Geist unmittelbar gesetztes Zusammenwirken der Stoffe und Kräfte zur Herstellung einer äußern Einheit. Erst in der Pflanze gelangt die Kraft zu einer Art von Selbständigkeit, während sie im Stein gebunden ist. In-

---

[1]) Hiebei erhebt sich uns die Frage, ob wir als diesen allgemeinen Stoff nicht den die ganze Welt umfließenden und zugleich durchdringenden Aether zu betrachten haben, aus welchem noch immer, wie die Astronomie zu erkennen meint, durch Verdichtung neue Weltkörper sich bilden. Der Aether wäre dann das Grundelement, aus welchem alle Elemente und Stoffe dieser Welt entstanden sind.

[2]) 1 Mos. 1, 2.

[3]) Uebrigens lassen wir hiebei die Frage ganz unerörtert, ob die Worte 1 Mos. 1, 2 von der ursprünglichen oder von einer erneuten Schöpfung reden, welche durch einen dazwischen eingetretenen Abfall in der Engelwelt und hiedurch verursachte Zerrüttung der irdischen Natursphäre nöthig geworden ist. Es ist uns hier nur um das allgemeine, dort angedeutete Gesetz zu thun, daß bei Hervorbringung der irdischen Gebilde eine mütterliche stoffliche Basis und der belebende Schöpfergeist Gottes zusammenwirken.

dem in der Pflanze eine innere Einheit besteht, welche als solche die homogenen Stoffe an sich zieht, um sich durch dieselben als äußere Einheit darzustellen, erscheint die Kraft als Leben; die stoffliche zur Einheit aufgenommene Mannichfaltigkeit aber macht den Organismus aus. Auf einer noch höheren Stufe der Entfaltung treffen wir die Kraft in der Thierwelt. Hier empfindet das centrale, innere Leben die Einflüsse, welche ihm aus dem eigenen stofflichen Organismus und durch denselben aus der umgebenden Welt zukommen, und besitzt zugleich die Fähigkeit, den Organismus willkürlich zu bewegen und dadurch zur äußeren Welt in beliebige Beziehung zu treten. Wir nennen diese Einheit Seele, und ihren, für ihre receptive und spontane Bethätigung ihr dienenden, mit der Kraft der Empfindung und Bewegung begabten Organismus nennen wir Leib. Leib und Seele sind für einander. Der stoffliche Organismus würde nicht zum Leibe werden, wenn nicht das Leben in ihm zur Seele würde, und hinwiederum kann das Leben sich zur Stufe der Seele nur erheben, indem ihr ein homogener Organismus zu Gebote steht. Dieselbe Einheit in Vielheit, welche die Seele nach Innen ist, stellt der Leib nach Außen dar, und ebenso trägt der Leib für die Bestimmung und Fähigkeit der Seele, die Außenwelt sich anzueignen, die entsprechenden Organe in sich. Aber auf dieser Stufe steht die Seele auch noch in den Schranken der Leiblichkeit, sie ist nicht mehr als bloße Einheit des Leibes. Die Thätigkeit der Thierseele ist allein darauf gerichtet, das Leben des Leibes zu erhalten, zu pflegen und zu bewahren, und selbst so weit dem Thiere Kraft des Verstandes und der Willkür eignet, steht dieselbe nur in diesem Dienste. Ebenso haben alle Motive, durch welche ein bestimmender Einfluß auf die Thiere auszuüben ist, ihren letzten Grund in der Sphäre des leiblichen Lebens; und dieß gilt auch für jene Fälle, wo das Thier, durch die Macht des Instinctes geleitet, nicht für den eigenen Bestand, sondern für den der Gattung Sorge trägt. Wenn uns aber dazwischen Züge begegnen, die das Aufleuchten eines höheren Lebens bekunden, so treten dieselben doch nur da hervor, wo sich der geistige Einfluß des Menschen der Thierwelt mittheilt, und sie sind nicht sowohl Kundgebungen eigenen geistigen Lebens, als vielmehr Rückstrahlungen jenes geistigen Lichtes, wovon das Thier aus dem Wesen des Menschen angeschienen ist.

Diese ausschließliche Solidarität der Beziehung zwischen Leib und

Seele in der Naturwelt (wie auf den niederen Stufen in ihrer Weise zwischen Leben und Organismus, zwischen Kraft und Stoff) ist auch deutlich aus der schöpferischen Entstehung von Leib und Seele zu erkennen. Nicht zwar darf die Solidarität zwischen beiden in der Weise aufgefaßt werden, daß der eine Theil Produkt des andern wäre. Weder ist es wahr, wenn der Materialismus in seiner Consequenz behauptet, daß die Seele bloßes Erzeugniß des Stoffes sei, noch aber kann auch die Consequenz des Spiritualismus befriedigen, wornach der Stoff des Leibes von der Seele frei erzeugt werde, und die äußere Naturwelt mit ihren Stoffen ihr hiezu nur den erweckenden Anlaß biete, nicht aber das Material selbst liefere. Vielmehr wird der Leib der einzelnen Wesen durch die Macht des Geistes aus dem Stoffe gebildet, der in der Naturwelt auf Grund der ursprünglichen allgemeinen Schöpfung der Erde vorliegt. Die Seelen ferner entstehen durch die gleiche Macht des Geistes in neuem Hervorgang aus dem Nichtsein. Aber diese Schöpfung der Seelen geschieht nur auf der Grundlage des stofflichen Elementes, mithin nicht so, daß die Seele frei gebildet und dann in den Stoff versetzt würde, sondern so, daß sie als die höhere Potenz des allgemeinen Wesens der Kraft, die im Stoffe waltet, durch das Wirken des Geistes auf den Stoff hervorgerufen wird[1]). Ebenso hinwiederum würde der Stoff nimmermehr zum Leibe werden, wenn nicht der Geist im Stoff eine Seele setzte, welche als immanente Einheit sich die Elemente zur Bildung eines Leibes aus der äußeren Naturwelt aneignete und für denselben in specifischer Weise zubildete. So ist die Seele in ihrer Entstehung wesentlich durch den Leib bedingt und der Leib durch die Seele. Wenn aber die Bildung des Leibes nur geschehen kann vermittelst der Stoffe, welche die Naturwelt der Seele darbietet, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob die Stoffe der Naturwelt unter bloßer äußerer Ueberführung von einer chemischen Verbindung in die andere dem Leibe zugeeignet würden. Die Stoffe sind nicht etwas bloß Aeußeres, Todtes, sondern vielmehr die äußere Erscheinungsform von Kräften und hiemit in ununterbrochenem Rückgang und Hervorgang aus diesen Kräften und in fortgehender Bildsamkeit durch dieselben begriffen. Und die Macht des Lebens, wie speciell der Leibseele, besteht nun darin, daß sie, welche

---

[1]) 1 Mos. 1, 11. 20.

selbst Naturkraft (in höherer Potenz) ist, diese aus den Stoffen sich ihrem Einfluß darbietenden Kräfte zu neuen Bildungen, die eben ihren Organismus ausmachen, zu bestimmen vermag — wie ja die Naturkunde uns lehrt, daß das Leben, das vegetabilische und animalische, Verbindungen von Stoffen hervorbringt, welche keine menschliche Kunst erzeugen kann, und daß in der Sphäre des Lebens bei gleichen Verhältnissen chemischer Verbindung doch Unterschiede des stofflichen Bestandes in die Erscheinung treten, welche auf die Mitwirkung von noch weiteren Factoren, als die sicht- und wägbaren Stoffe sind, schließen lassen. Es gehört zum wirklichen Wesen der Naturseele, die als lebendiges Glied in der organischen Sphäre der Naturwelt drinnen steht, daß ihr Kraft und Trieb innewohnt, eine gewisse organische Fülle von Kräften aus dem stofflichen Organismus der Naturwelt an sich zu ziehen und sich durch sie einen Leib zu bilden, in welchem sie ihr Wesen und Bedürfniß nach außen darstellt. Und zwar sind es für die Seelen der jeweiligen höheren Lebenssphäre die Bildungen sämmtlicher vorausgegangener niederer Sphären, die ihr hierfür dienen. Die leibbildende Thätigkeit der Naturseele, vermöge deren sie mit dem gesammten Leben der Naturwelt in stetem allseitigsten Rapport sich befindet, ist mithin nicht etwas zum Leben der Seele bloß Hinzutretendes, sondern dieselbe wurzelt ganz eigentlich im Wesen der Seele, so daß das Leben dieser gehemmt ist, wenn ihre leibbildende Thätigkeit aufhört.

Bis in diese Region, die Thierwelt, gehören alle geschöpflichen Bildungen der bloßen Sphäre der Natur an. Denn wo Leben und Seele in ausschließlicher Bedingtheit und Beschränktheit vom Stoffe stehen, da kann Leben und Seele nicht anders sich entfalten als nach den Gesetzen, die der stoffliche Organismus des Leibes mit sich bringt. Und darin eben besteht das Wesen der Natur (im Gegensatz zu dem des Geistes), nicht zwar in der bloßen Stofflichkeit und Leiblichkeit — der Leib bildet nur die äußere Seite des Naturlebens — vielmehr begegnen wir in der Natur einer Einheit des Geistigen und Leiblichen; wohl aber besteht das Wesen der Natur darin, daß, was in ihr als Verwirklichung von schöpferischen Ideen gesetzt ist, mit Nothwendigkeit sich so entfaltet, wie es gesetzt ist, um auf diese Weise die Idee, die Gott verwirklichen wollte, einfach darzustellen. Innerhalb dieser Sphäre haben deßhalb die Sätze des Materialismus eine gewisse Berechtigung. Von der Naturseele ist es allerdings

richtig, daß sie nicht die Kraft zu einer Bewegung besitzt, die auf sie selbst, die Seele, gerichtet wäre und ihr hiemit eine rein aus ihr entsprungene Richtung zu geben vermöchte, sondern, wie bereits bemerkt, ist ebenso das Maß und die Weise ihres Verstehens durch die in der Sphäre des Leibes liegenden Schranken bedingt, als die letzten Gründe ihrer relativ willkürlichen Bewegung gleichfalls in der Region des Leibes mit seinen Trieben der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung liegen.

Wie ist es nun im Gebiete des Menschen=Lebens? Zunächst treffen wir hier das gleiche solidare Verhältniß von Seele und Leib an. Der Mensch ist zur lebendigen Seele nicht durch ein bloßes einseitiges Wirken des Geistes, sondern auf der Unterlage einer Leiblichkeit geworden, wozu selbst wieder in der gleichen Weise die Stoffe aus der umgebenden Naturwelt entnommen waren. Die Seele bildet den lebendigen Mittelpunkt, von welchem aus der Leib (durch die belebende Kraft des Geistes) fortgehend seine Bildung empfängt und welchem alle Functionen des Leibes dienen, damit sie die äußere Welt genießend und gestaltend sich zueigne. Die Seele des Menschen ist auf diese Beziehung zum Leibe wesentlich angelegt, so daß, wo ihr Zusammenhang mit demselben unterbrochen würde, ihr etwas Wesentliches zu ihrem Vollbestand fehlte, ohne daß aber je Kraft und Drang aus ihr wiche, sich in einem Leibe ein äußeres Bild ihres Wesens und Organ ihres Lebens zu schaffen. Hinwiederum aber wurzelt der Leib mit allen Fasern seines Wesens, zu dessen Verwirklichung die äußere Natur den Stoff darbietet, in der Seele. Ja die Seele trägt nach ihrer Naturhaftigkeit das Wesen des Leibes bereits in sich selbst, und es bedarf nur der Anziehung der entsprechenden stofflichen Elemente aus der Naturwelt, damit dieser in der Seele keimlich vorhandene innere Leib, der aber nicht ein bloßes Geistiges, sondern innere Kraft wie Bild des äußern Leibes ist, nach außen gesetzt werde[1]). Es ist dieß ebenso, wie in der unsichtbaren Kraft des Keimes bereits der ganze Baum dem Wesen nach gegeben ist und nur noch die Aneignung der äußeren Stoffe erfordert wird, damit er wirklich daraus hervorwachse. So ist die Seele des Men=

[1]) Man mag diesen inneren Leib als Nervenleib bezeichnen, da die Kraft desselben durch die Nerven in den äußeren Leib wirkt; nur verstehe man darunter nicht den sichtbaren Stoff des Nervengewebes.

schen also wesentlich Naturseele. Dieß findet auch seine Bestätigung wie in unserem Gefühle so in unserer Erfahrung. Wären Leib und Seele etwas völlig Verschiedenes und der Leib eine fremde Sphäre, in welche die Seele bloß um ihrer Entwicklung willen versetzt wäre, wie könnte sich jene innige Liebe zum Leibe bilden, die sich in Keines Seele verleugnet? Wie ließe sich jener tiefe Zug zur Natur erklären, der eines Jeden Inneres durchdringt? Unsere Seele trägt eben Leben der Natur in sich, ja in der Seele des Menschen culminirt das Leben der Natur! Dieses starke innere Band, das die Seele mit dem Leib und der äußern Natur verbindet, zeigt sich zumal auch deutlich in den abnormen Erscheinungen des Seelenlebens nach dieser Seite. Denn die Fleischeslust des Menschen nebst den verwandten Sünden, sie würde nicht so tief in uns gewurzelt sein, wenn Leib und Natur bloß von außen auf die Seele wirkten. Wenn aber die Lust in der Seele selbst wohnt, welche durch die Sünde auch nach ihrer leiblichen Naturseite eine Störung und Verkehrung erfahren hat, so erklärt sich's, warum Gemüth und Wille der Persönlichkeit sich von Natur dem Einfluß des Fleisches nicht entziehen können und wohl auch durch die bloße äußere Ablegung des Leibes im Tode davon noch nicht werden erlöst werden. Nicht weniger aber, als in der Seele des Menschen ein tiefer Zug zur Natur lebt, wird auch die Natur mit starkem Sehnen zum Menschen hingezogen. Derselbe ist ihr nicht eine fremde Macht, die über sie gesetzt wäre, sondern er ist ein wesentlicher Theil ihres Lebens. Die drei Reiche der Natur sind in seinem Leibe harmonisch vereinigt, und im Stoffe desselben ist der allgemeine Stoff der Natur aus ihren vier Elementen zur edelsten Ausgestaltung gediehen. Der Mensch bildet das eigentliche Herz der Natur, worin alle ihre Lebenssäfte als nach ihrem Centrum zusammenströmen, und dessen Schlag sie in den äußersten Enden ihres Wesens spürt. Der Mensch ist Mikrokosmos in dieser wesentlichen Weise, er ist Weltbild[1]), Höhe- und Centralpunkt, Licht- und Lebensprincip der Naturwelt. Und vermöge dieses solidaren Zusammenhangs stellt der Mensch mit der Natur Ein Ganzes dar, eben die Welt, darin der Mensch das Centrum, die Natur die Peripherie bildet, der Mensch das Haupt, die Natur den Leib desselben. Daß der Materialismus diesen nicht bloß ideellen,

---

[1]) Welt im Kleinen, hiemit Repräsentant der Welt Gott gegenüber.

sondern wahrhaft reellen Zusammenhang zwischen Mensch und Natur erkennt, darin besteht die Macht, die er auch über edlere Gemüther zuweilen ausübt; und man wird nicht dadurch seiner Meister werden, daß man diesen Zusammenhang leugnet, sondern dadurch, daß man ihn anerkennt, zugleich aber freilich auch ebenso entschieden die wesentlichen Unterschiede und Schranken zwischen Mensch und Natur feststellt, durch deren Ueberschreitung und Leugnung der Materialismus erst jenen glaubensfeindlichen und seelengefährlichen Charakter annimmt, zu dessen Bekämpfung die Kirche sich bei ihrem Berufe für das Heil der Seelen auf's dringendste aufgefordert fühlen muß.

Der Grundirrthum des Materialismus ist der, daß er, den wesentlichen Unterschied, der zwischen den verschiedenen Ordnungen im Reiche der Welt besteht, verkennend, die Seele des Menschen auf das bisher entwickelte Verhältniß zur Natur beschränkt. Dieß hat zur Folge, daß er das Wesen des menschlichen Geistes aus der Materie abzuleiten sucht; hiemit aber ist ein Standpunkt betreten, welcher die Aufhebung von Sittlichkeit, von Recht und Religion in seinem nothwendigen Gefolge hat. Wie wir oben gesehen haben, ist ein Unterschied zwischen dem Menschen und den bloßen Naturwesen damit gesetzt, daß sich der schöpferische Geist in die Seele des Menschen zu wahrer innerer Einigung mit ihr einsenkt, und die Seele dadurch des Geistes selbst theilhaft und mächtig wird, so daß sie sich mit bewußtem, freiem Sinne in Bezug auf die im Geiste waltende göttliche Idee ihres Wesens erfassen und bestimmen kann. Der Mensch ist auf diese Weise nicht bloße Naturseele, sondern, weil des Geistes theilhaft und mächtig, zugleich Geistesseele. Und daher stammt der tiefe Zug der menschlichen Seele nach der Welt des Geistes, nach der Welt der Ideen, welcher auf unauslöschliche Weise ihr innewohnt; daher der tiefe Zug nach der Gemeinschaft Gottes, dessen Gedanken der Mensch nachdenken darf, dessen Willen er nachwollen soll. Der Mensch ist Mikrotheos, ist G o t t e s b i l d[1]) hienieden — nicht in abstractem, sondern im concretesten Sinne, indem der Geist aus Gott auf wesentliche Weise seiner Seele eingepflanzt ist. Dieß ist die tiefe Wahrheit des Spiritualismus, die dem Materialismus verborgen ist, die vom Spiritualismus aber auch nicht verflüchtigt

[1]) **Gott im Kleinen, hiemit Repräsentant Gottes der Welt gegenüber.**

werden sollte, vielmehr in ihrer ganzen Natur- und Wesenhaftigkeit festgehalten werden muß.

Dadurch aber, daß die Seele des Menschen sich hiemit als Geistesseele erweist, ist zugleich eine neue Stellung des Menschen zur Natur selbst gegeben. Denn seine Seele steht hiedurch als höhere Kraft über dem Leibe, als Wesen höherer Art über der Natur. Indem die Seele vermöge ihrer Geistesmacht ihrer selbst mächtig ist, ist sie auch ihres Leibes mächtig, dessen Lebenscentrum sie bildet, und vermag ihn einem höheren Dienste, der Verwirklichung der göttlichen Ideen, zu unterwerfen. Mit dieser freien Stellung über dem Leibe ist sie in gewissem Maße frei vom Geschick des Leibes. Mag der Leib seiner äußeren Stofflichkeit nach vergehen, die Seele des Menschen vergeht nicht; indem sie am Wesen des Geistes Theil hat, hat sie auch an dessen Ewigkeit Theil. Und wird dieß nicht noch weiter führen? Wenn die Seele des Leibes, der in ihrem Wesen seine Wurzeln schlägt, wahrhaft mächtig ist, wird sie nicht ihre Theilhaftigkeit am ewigen Wesen auch dem Leibe einzupflanzen vermögen, ja hiezu als Einheit von Natur- und Geistesseele eben berufen sein? Das gleiche Verhältniß ergibt sich für den Menschen zur Natur und Naturwelt. Mitten in die Natur hineingestellt und höchste Entwicklung des Naturlebens selbst, ist der Mensch als Geistesseele, als Geist, doch zugleich frei von der Natur, und es ist ihm vielmehr Herrschaft über die Natur, die ihre Bestimmung für den Dienst des Geistes hat, verliehen, damit er in ihr seine Gedanken auspräge und sie seinem Berufe für das Reich Gottes als fügsames Glied einordne. Der Mensch ist als Geist Herr über die Natur, ja als Ebenbild Gottes ist er für die Natur ihr Mittler, ihr Priester, auf den sie hoffend schaut und seiner Vollendung harrt, um durch ihn frei zu werden vom Dienste des vergänglichen Wesens und zur Herrlichkeit, die vom Geiste ausgeht, erhoben zu werden[1]).

So haben wir den Gegensatz, der in der Welt des kreatürlichen Seins geordnet ist, bis zu seiner höchsten Höhe verfolgt. Trat er uns in der leblosen Welt als Gegensatz von Kraft und Stoff, in der vegetabilischen von Leben und Organismus, in der animalischen von Seele und Leib entgegen, so hat er sich in der Menschheit, die zu dieser gesammten Naturwelt

---

[1]) Röm. 8, 19—23.

selbst wieder einen höheren Gegensatz bildet, zu dem von Geist und Natur gesteigert. Und während wir dort die Einheit über den Gegensätzen nur als eine ideelle, nämlich in dem Geiste aus Gott, der in aller Kreatur waltet, erkannt hatten, so begegnen wir hier überdieß einer realen Einheit, nämlich in der Seele des Menschen, welche beides zugleich, Natur- und Geistesseele, ist. Die Seele des Menschen ist auf diese Weise der Angelpunkt des Weltalls. In ihr spiegelt sich und hat ihre Lebensfäden die gesammte kreatürliche Welt des Geistes und der Natur, da sie in der Fülle der ihr Leben bildenden Kräfte ebenso die Anlage und Fähigkeit besitzt, die Welt des Geistes zu erfassen, als durch Ansichziehen der stofflichen Elemente aus der Naturwelt sich einen Leib zu gestalten, der die Quintessenz derselben bildet. In ihr als Naturseele faßt sich die ganze geschaffene Natur zur Einheit zusammen, und in ihr als Geistesseele wird der Reichthum der Ideen, die Gott in die Welt gesenkt hat, in's Bewußtsein erhoben. Zu einem wahren einigenden Mittelpunkt für die beiden Welten, die Natur- und Geisteswelt, wird die Seele aber nur dadurch, daß dieselben in ihr nicht neben einander stehen, sondern in ihr sich durchdringen. Der Leib und die Natur werden in die Sphäre des Geisteslebens eingeführt, indem die geistigen Funktionen des Denkens und Wollens in leiblichen Organen ihre Vermittelung haben und die Persönlichkeit, wie sie vom Leibe getragen wird, so für die Lösung ihrer Aufgaben auf die Hülfe der gesammten äußeren Natur angewiesen ist. Hinwiederum aber senkt sich auch der Geist so tief in's Wesen des Leibes und der Natur hernieder, daß, wenn der Mensch sein geistiges Leben zur Entfaltung bringt, er beiden das Siegel desselben aufprägt. Lehrt uns doch die tägliche Erfahrung, wie Gesinnung und Charakter des Menschen sich in seiner leiblichen Erscheinung deutlich erkennbar aussprechen. Und aus der Geschichte der Kultur lernen wir, daß der Mensch den Sinn seines Geistes auch in die äußere Natur zu übertragen wisse. Beides aber ist möglich nur dadurch, daß die Seele ebenso natur- als geisteshaft ist. Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos (Gottesbild) in dem Maße, als er seine Stellung als Mikrokosmos (Weltbild) bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt. Während der einseitig idealistische Standpunkt des Spiritualismus die Seele des Menschen

nur als Geistesseele auffaßt und ihm bloß die Stellung als Mikrotheos zuerkennt, der einseitig realistische Standpunkt des Materialismus hingegen in der Seele des Menschen eine bloße Naturseele sieht und ihm nur eine Stellung als Mikrokosmos einräumt — ohne daß jedoch dort die ganze Aufgabe seines Geisteslebens, noch hier die ganze Bestimmung seines Naturlebens erkannt würde —, so weiß dagegen der Ideal-Realismus der heil. Schrift und Kirche das Wesen der Seele in der Einheit als Natur- und Geistesseele und die Aufgabe des Menschen in seiner gemeinsamen Stellung als Mikrotheos und Mikrokosmos zu würdigen, und eben vermöge dieser Zusammenschauung wird von ihm beides erst, weil Eins das Andere bedingt, in seiner vollen Wahrheit erkannt.

Fragen wir nun auf Grund der bisherigen Darlegung, welches die specifische Bedeutung des Leibes sei, so erhellt, wie weit vom christlichen Standpunkt jene Meinung abirre, welche annimmt, daß der Leib etwas Böses, wohl gar als Materie das Böse an sich, daß er Abfall des Geistes von sich selbst sei, oder welche in ihm einen Kerker sieht, in den die Seele zur Strafe und zum Zweck ihrer Läuterung gebannt sei. Nein, Leib und Seele sind von Anfang an eine gute Einheit: die Seele nicht ohne den Leib, der Leib für die Seele, beide entstanden durch den Liebesact der göttlichen Schöpfung. Wie uns der Augenschein lehrt, wohnt die Seele im Leibe; durch ihn hat die Seele Dasein und Bestand in dieser Welt der Sichtbarkeit. Der Leib ist das Gefäß und Kleid, ist die Hütte, die Wohnung der Seele. Wie sie im Leibe wohne, ob in einem einzelnen Punkte desselben, um von da aus ihn als einen Mechanismus für ihre Zwecke zu bewegen, oder indem sie den ganzen Leib durchdringt und hiedurch belebt und regiert, ferner ob diese Durchwohnung in gleichmäßiger Weise zu denken sei oder in qualitativ verschiedener Weise je nach der mehr peripherischen oder mehr centralen Stellung der Organe (wie Kopf und Herz) — mag zunächst dahingestellt bleiben. Es genügt hier das Wesentliche, daß der Leib die Bestimmung habe, Wohnung der Seele zu sein. Indem aber die Seele durch den Leib in eine Welt gestellt ist, mit welcher sie in lebendige gegenseitige Beziehung treten soll, so gewinnt der Leib zugleich noch die weitere Bedeutung eines Mittels zum Weltverkehr, theils um die Güter, welche die Welt dem Menschen bietet, diesem zuzueignen, theils damit der Mensch selbstthätig auf die Welt einzu-

wirken vermöge. Nicht weniger liegt am Tage, wie der Leib als Organ für den receptiven und spontanen Verkehr mit der Welt zugleich ein Mittel für die eigene Entwicklung der Seele werde.

Aber die Frage ist, ob die Bedeutung des Leibes hierin aufgehe, Wohnung und Organ der Seele zu sein, ja ob dieß selbst die primäre Bedeutung desselben sei. Der Spiritualismus nimmt es an. Nach ihm ist der Leib der Seele nur als Werkzeug für den Verkehr mit der Außenwelt beigegeben, damit sie auf diesem Wege ihre Selbstentwicklung erlange. Tritt der Mensch in eine andere Welt über, so mag er wieder ein anderes, dafür geeigneteres Organ erhalten, bis er endlich, wenn seine Seele vollendet ist, solchen Organs gänzlich wird entrathen und in völliger Leiblosigkeit ein rein geistiges Leben führen können. Diese Auffassung des Leibes widerstreitet aber, von anderen Gründen abgesehen, gänzlich dem unmittelbaren Bewußtsein, das wir von unserem Leibe haben. Denn wo wir ohne Reflexion dem bloßen natürlichen Sinn und Gefühle folgen, da bringen wir den Leib in eine so directe Verbindung mit unserem Ich, daß wir in der leiblichen Erscheinung unser Ich selbst sehen, und auf sie auch die Bezeichnung unseres persönlichen Wesens übertragen[1]). Und dieß ist begründet in dem wirklichen Wesen des Leibes selbst.

Blicken wir nämlich näher zu, welcher Art der Verkehr nach außen sei, wofür der Leib als Organ dienen solle, so ist es nicht die Naturwelt allein, worauf der Mensch angewiesen ist, sondern vor Allem geht nach der Ordnung des Reiches Gottes unsere Bestimmung auf die Gemeinschaft, die zwischen Person und Person stattfindet, und jene steht zu dieser nur in dienendem Verhältniß. In dieser persönlichen Gemeinschaft des Weltlebens und zuhöchst des Reiches Gottes handelt es sich aber nicht bloß darum, daß Einer dem Andern mittheile von dem, was er an äußeren Gütern besitzt, sondern das ist das wahre Wesen der Liebe, die das Leben des Reiches Gottes bildet, daß Jeder sich selbst dem Andern dargebe. Das persönliche Selbst ist es, welches, von sich ausgehend, dem Andern sich zu Dienste darstellt und übergibt, damit eine volle Einigung des Ich mit dem Ich stattfinde. Hiezu bedarf es nun eines Organs,

---

[1]) So sagen wir etwa von Jemand in Betreff seiner leiblichen Erscheinung: „er ist schön von Person."

worin das Ich sich selbst darstellt, und worin sein Inneres sich spiegelt, daß es dem anderen Ich erkennbar entgegentrete. So gewinnt der Leib die Bedeutung eines Organs für persönliche Gemeinschaft überhaupt. Dieses kann der Leib aber nur dadurch werden, daß sich in ihm, was der Mensch im Innern ist, nach außen darstellt, daß sich darin, wie sein menschliches Wesen überhaupt, so auch die bestimmten geistigen Vorgänge aussprechen, die sein Inneres bewegen. Und dieß ist in Wirklichkeit der Fall. Tritt uns doch in Antlitz und Gestalt des Leibes ein unverkennbares Sinnbild von der Geistigkeit der Seele entgegen, und die einzelnen Glieder und Sinne sind Ausdruck für bestimmte Kräfte und Functionen derselben; in der aufrechten Stellung des Menschen thut sich seine Bestimmung zur Naturherrschaft und Gottesgemeinschaft kund, und die Gabe des Wortes, die Sprache, ist ein offenkundiges Siegel seiner Gottesebenbildlichkeit. Ja, stellt sich uns nicht überdieß in der Besonderung seiner gesammten leiblichen Erscheinung die geistige Eigenthümlichkeit dar, die den Einzelnen von Anderen unterscheidet und auszeichnet, sowohl die besondere Anlage seiner Natur, als die freie geistige Bildung, die er sich erworben hat, und die Richtung seiner Gesinnung und seines Charakters, die seinen persönlichen sittlichen Lebensgehalt ausmacht? Und wie prägen sich alle Bewegungen des Innern vom regsten Handeln bis zum stillen Sinnen, von der gewaltigsten Leidenschaft bis zu den leisen Regungen des Gemüths in Blick und Miene und dem übrigen Wesen seines Leibes aus! Wäre solches Widerspiegeln der Seele im Leibe möglich, wenn der Leib nicht als solcher zum Bilde der Seele angelegt wäre? Man könnte freilich entgegnen, diese Erkennbarkeit der Seele aus den Zügen und Bewegungen des Leibes erfolge daher, daß die einzelnen leiblichen Organe durch die Richtung und Thätigkeit der Seele in besonderer Weise in Anspruch genommen werden, und daß sich nur auf Grund unserer gemachten Erfahrungen der Schluß von den gleichen Wirkungen auf die gleiche Ursache aufdringe; auf diese Weise sei der scheinbare seelen-abbildliche Charakter des Leibes nur ein Resultat seines werkzeuglichen. Allein der Eindruck, den wir von der Seele und ihrem inneren Leben durch den Leib empfangen, ist ein zu unmittelbarer und ein zu sehr in's Feine gehender, auch ein bei allen Personen zu gleichmäßig übereinstimmender, als daß er durch die Operation einer unwillkürlichen Schlußfolgerung erklärt

werden könnte, selbst wenn dieselbe durch eine viel genauere Kenntniß von dem Zusammenhang der Beschaffenheit der Organe mit ihrer Bestimmung und Thätigkeit unterstützt wäre, als wir sie in Wirklichkeit besitzen. Vielmehr ist jene Wirkung nur daraus zu erklären, daß die werkzeuglichen Organe selbst bis in's Kleinste Ausdruck von einem Geistigen sind, das der Seele des Menschen eigen ist. Dieß bestätigt sich uns vollends dadurch, daß die leibliche Erscheinung und Bewegung auf uns den Eindruck von Schön und Unschön macht. Wäre der Leib nichts als Werkzeug der Seele, so würde nur der Eindruck des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen entstehen, und der von Schön und Unschön würde erst die Folge von jenem sein können. Dieß ist aber keineswegs der Fall, wie uns der Blick auf die menschlichen Werke überzeugen kann, unter welchen die zweckmäßigsten keineswegs auch immer die schönsten sind. Wenn aber in den göttlichen Werken vollendete Zweckmäßigkeit und vollendete Schönheit zusammenfallen, so gilt dieß einmal nur von der Stufe wirklicher Vollendung und nicht in gleicher Weise auch von allen Entwicklungsstufen des mannichfaltigen Lebens; sodann aber hat solches Zusammentreffen der Schönheit und Zweckmäßigkeit seinen Grund nicht darin, daß jene aus dieser als Folge hervorginge, sondern weil beide gleicherweise aus einer höheren Einheit entspringen, die in der göttlichen Idee der geschaffenen Wesen zu suchen ist. Die Schönheit des Leibes ist nur daraus zu verstehen, daß der Leib Erscheinung eines Geistigen ist (wie denn „schön" von „scheinen" stammt), daß durch den Leib ein Ideelles in äußere Wirklichkeit tritt, das in der Seele, im Geiste des Menschen lebt. Es gäbe keine Kunst, wie es auch keine Symbolik gäbe, wenn der Leib nicht die Bedeutung hätte, das Leben des Inneren nach außen abzuspiegeln.

Aus dem Allem erweist sich uns der Leib als **Spiegel des Inneren**, als **Symbol und äußeres Bild der Seele**. Und zwar kommt dem Leibe diese Bedeutung nicht bloß überhaupt zu, sondern sie bildet selbst die erste und Grundbedeutung desselben. Denn die Bestimmung für persönliche Gemeinschaft, für welche der Leib in dem angegebenen Sinne als Organ dient, ist die Grundbestimmung der Persönlichkeit im göttlichen Reiche. Erst dadurch, daß das innere Wesen der Persönlichkeit im Leibe seine äußere Darstellung gewinnt, entwickelt sich das Wesen der Persönlichkeit zur vollen Wirklichkeit des Person-Seins, und

kann sich hiemit das Leben der Gemeinschaft vollenden. Mit dieser Seite in der Bedeutung des Leibes ist aber auch für die andern der entsprechende Ausgangspunkt gegeben. Denn eben wenn alle Kräfte, Glieder und Sinne des menschlichen Körpers Ausdruck für gewisse Anlagen und Fähigkeiten, Aufgaben und Thätigkeiten der Seele sind, wird die Seele sich wahrhaft heimisch darin fühlen und sich derselben am leichtesten und angemessensten für ihr Wirken bedienen können. Eben das Wesen des Leibes als Spiegel der Seele befähigt ihn am vollkommensten zur Wohnung, sein Wesen als äußere Organisation der Seele zu ihrem Organ für die Außenwelt. So müssen wir also die drei Seiten in der Bedeutung des Leibes: als Bild, Wohnung und Organ der Seele, in lebendiger Einheit denken, keine ohne die andern, diese aus jener entspringend, jene in diesen sich vollendend.

Es ist nicht schwer, hieraus den tiefbedeutsamen Werth des Leibes für den Menschen und sein geistiges Leben zu erkennen. Am klarsten springt in die Augen seine unumgängliche Nothwendigkeit für das Wohnen und Wirken in dieser Welt der Sichtbarkeit, und es wird dieselbe einer näheren Begründung und Ausführung nicht bedürfen. Nur auf die Wichtigkeit, welche der Leib für das Leben der persönlichen Gemeinschaft hat, wollen wir mit Wenigem ausdrücklich hinweisen. Obgleich nämlich nicht geleugnet werden soll, daß ein Rapport zwischen den Seelen auch ohne äußere stoffliche Leiblichkeit stattfinden könne (wie solches nach dem Tode vor der Auferstehung der Fall sein wird), so kann der Austausch zwischen Personen doch erst dann ein vollkommener genannt werden, wenn das Innere auch äußerlich dargestellt erscheint und zur äußeren Aufnahme mitgetheilt wird. Zumal wird erst durch den Leib jene für den Zustand der diesseitigen Entwicklung wesentliche Form der Freiheit im persönlichen Verkehr ermöglicht, welche durch die Wahl zwischen Annahme und Ablehnung hindurchgeht. Wie für den wirksamen Verkehr mit der Natur- und Personwelt hat aber der Leib seine wesentliche Nothwendigkeit auch für die Persönlichkeit selbst und ihre Entwicklung. Schon das Erwachen des persönlichen Lebens ist durch die Leiblichkeit bedingt. Denn wenn die Selbstgegenständlichkeit, die im Selbstbewußtsein stattfindet, durch das Sichunterscheiden von Anderen vermittelt wird, so ist es eben der Leib als Organ der Seele, wodurch wir den Verkehr mit der Außenwelt pfle=

gen. Mehr aber noch als dieß: dadurch, daß der Mensch im Leibe, als dem Bild der Seele, seine eigene äußere Gegenständlichkeit besitzt, erhebt sich die Seele auch um so leichter zur inneren Selbstgegenständlichkeit. Haben wir oben die Immanenz der göttlichen Idee in der Seele als die ideelle Vermittlung für die Heranbildung der Seele zur Persönlichkeit erkannt, so bildet der Leib dafür die reelle Vermittlung. Und nicht allein für die Anfänge in der Entwicklung der Persönlichkeit, sondern auch für den gedeihlichen Fortgang derselben behält er diese Bedeutung, da theils die Objectivität der Selbstdarstellung, welche der Leib gewährt, wesentlich dazu beiträgt, der inneren Entscheidung der Seele und der sittlichen Stellung des Ich zum Ich den Charakter der Freiheit zu bewahren, theils aber die Mannichfaltigkeit der Beziehungen, in welche der Leib zur Natur- und Personwelt führt, dazu dient, das sittliche Leben gesunder und reicher sich ausgestalten zu lassen.

Nun möchte freilich hieran die Meinung geknüpft werden, daß der Leib diese seine Bedeutung ausschließlich für das Diesseits habe, welches dem Menschen als Sphäre für seine Selbstentwicklung zugewiesen sei, daß dagegen, wenn dieselbe ihren Abschluß gefunden, der Mensch des Leibes nicht mehr bedürfe. Und allerdings verbleibt dem Leibe nicht nach allen den Beziehungen, wie für den Zustand der irdischen Entwicklung, auch für die nachfolgenden Zustände seine Bedeutung. Ist die Seele unter Mithülfe des Leibes zum Selbstbewußtsein erwacht, so geht sie desselben nicht mehr verlustig, auch wenn sie des Leibes entkleidet wird. Denn es kommt ihr Selbstheit und Eigenthümlichkeit nicht etwa deßhalb zu, weil der Leib ihr eine Schranke darböte, die sie in sich selbst nicht hätte, so daß sie ohne Leib in's Allgemeine zerfließen würde, sondern umgekehrt, weil die Seele von Gott persönlich und individuell gedacht ist, spricht sich diese innere Umgrenzung und Selbständigkeit auch in der leiblichen Erscheinung aus, die das äußere Bild der Seele ist und weil sie dasselbe ist. Ebenso wenig würde auch an jenseitige Leiblosigkeit der Seele die Sorge geknüpft werden dürfen, daß alsdann die Seele, der Beschränkung des Leibes enthoben, sich zu absoluter Selbständigkeit Gott gegenüber zu erheben vermöchte. Denn die Seele bleibt auch ohne Körperlichkeit bereits durch den Geist aus Gott, wodurch sie Leben hat, in den Schranken der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott gehalten. Wohl aber dient die Ausprägung der in=

neren Abhängigkeit in dem den Menschen in so vielseitige Abhängigkeit versetzenden Leibe wesentlich dazu, in ihm das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit stets lebendig zu erhalten. Ferner hört auch, wenn sich die Seele einmal ihre Lebensrichtung gewählt hat und in die erwählte Lebenssphäre bleibend eingetreten ist, jene unbedingte Nothwendigkeit auf, die dem Leibe für die Entwicklung ihres sittlichen Lebens zukommt; vielmehr mag dann innerhalb jener Sphäre der persönliche Verkehr in der Form bloßer Seelengemeinschaft fortgeführt werden. Aber wenn auch die Seite in der Bestimmung des Leibes, welche sich auf die Entwicklung der Persönlichkeit bezieht, nur von vorübergehender Art ist, ja wenn er selbst für ein gewisses Stadium des persönlichen Seins ohne Vernichtung des persönlichen Wesens von der Seele entbehrt werden kann, so bleibt doch das Wesen des Leibes selbst das gleiche und seine wesentliche Bedeutung für die Seele unverändert dieselbe, weil Leib und Seele ewiglich von Gott als eine Einheit des Lebens in der Kraft des Geistes gedacht und gewollt sind. Und speciell ist eben deßhalb die künftige Vollendung des Menschen durchaus an die wirkliche Vereinigung des Leibes mit der Seele geknüpft. Schon das Wesen der Persönlichkeit bringt solches mit sich. Denn zum vollen Selbstgefühl und Selbstbesitz, wozu der Mensch vor den anderen Kreaturen als Bild Gottes bestimmt ist, wird erfordert, daß die eingeborne Fülle von Lebenskräften, welche der Persönlichkeit für ihr Wirken als Grundlage dient, und welcher sie den Sinn und Geist ihres Wirkens einprägt, auch zur äußeren Darstellung gebracht werde, was eben auf dem Wege der Verleiblichung geschieht. Leiblosigkeit setzt voraus, daß ein Wesen in der freien eigenen Offenbarung seines inneren Lebens gehemmt sei und bildet deßhalb für die Persönlichkeit, welche als solche für jene Selbstoffenbarung die Bestimmung in sich trägt, einen Zustand der Unvollendetheit und des Ungenügens. Erst wenn die Seele Alles, was sie in sich trägt und lebt, unmittelbar auch nach außen darstellen und darleben kann, befindet sie sich in der vollkommenen Wahrheit und im unbeschränkten Genusse ihres Selbstlebens. Dasselbe gilt in Hinsicht der persönlichen Gemeinschaft, welche sich uns als die Grundbestimmung der Persönlichkeit erwiesen hat. Ob auch der bloße innere Verkehr der Seelen dem wesentlichsten Bedürfniß der Liebe genügt, die Seligkeit des Verkehrs vollendet sich doch erst damit, daß die Liebe den Geliebten auch in der

vollen Erscheinung seiner inneren Würde und Schönheit anschauen, seiner Liebe in Blick und Mienen begegnen und durch den freiesten Austausch aller Gaben ihrem Drange nach Mittheilung und Vereinigung folgen kann.

Freilich setzt dieß zugleich den ewigen Bestand einer äußeren Natur voraus. Aber auch die Natur ist nicht bloß ein Durchgangs- und Uebergangspunkt für die Entwicklung, sondern zugleich die angemessene Sphäre für das Walten und Wirken des Geistes. Während des zeitlichen Lebens steht dieses mit jenem in unmittelbarem Zusammenhang: die Arbeit des Menschen an der Natur dient zum großen Theile seiner eigenen geistigen Ausbildung. Wenn dann diese so weit gediehen, daß sie zur Zurechtleitung nicht mehr des äußeren Mediums bedarf, mag der Geist zum Behuf seiner wahren, stillen inneren Vollendung der äußeren Natur entrückt werden. Doch kann dieß nur als Durchgangspunkt aufgefaßt werden. Wenn hingegen der Geist seine Vollendung in Gott gefunden, gehört es wesentlich zur Feier dieser Vollendung, daß er seiner Gottesbildlichkeit gemäß in ein ungehemmtes Wirken eintrete, wie Gott selbst ewiglich wirkt; und die Sphäre dieses seines Wirkens bietet dem Geiste eben die Naturwelt dar in der reichen Fülle ihrer Kräfte und Gebilde. Die Vollendung des Geisteslebens der Menschheit und die Wirklichkeit seligen Lebens in dieser Vollendung hat zur unbedingten Voraussetzung eine äußere Naturwelt. Und bedarf die menschliche Seele der äußeren Natur als Geistesseele, die sie ist, so ist sie vollends als Naturseele, worin wir die andere Seite ihres Wesens erkannt haben, auf dieselbe angewiesen, und eben diese ihre Verwandtschaft gibt ihr zugleich ihre lebendig-innerliche Stellung zur Naturwelt. Diese wesentliche, ewige Verknüpfung der Seele mit der äußeren Natur schließt aber von selbst in sich den ewigen Bestand des Leibes, da durch ihn für den Menschen der Verkehr mit der äußeren Welt vermittelt ist, und eine vollkommene Aneignung und Durchdringung der Natur von Seite der Seele nur durch eine vollendete Leiblichkeit möglich wird, welche die inneren Beziehungen der Seele zur Natur abbildlich ausprägt und auf organischem Wege ausführt.

So erhellt denn, daß der Leib ein integrirendes Moment im menschlichen Wesen bilde, wie hinsichtlich der Anlage des Menschen zur naturhaften Persönlichkeit, so hinsichtlich seiner Bestimmung, den Gegensatz von

Natur und Persönlichkeit in sich durch die Herrschaft des Geistes zur wahren Einheit zu erheben. Die Persönlichkeit für sich, ihr Leben in der Gemeinschaft und ihr allseitiger Verkehr mit der Naturwelt erfordert zum Vollbestande die Leiblichkeit. Und wie dieselbe zur Entwicklung des Wesens der Persönlichkeit hienieden die unumgängliche Bedingung ausmacht, so in gleicher Weise zur künftigen Vollendung desselben. Der Materialismus erkennt diese ewige Bedeutung des Leibes nicht an, weil er auch die Seele, die er nur als Naturseele aufzufassen vermag, mit dem Tode untergehen läßt. Und der Spiritualismus erkennt sie nicht an, weil er, die Seele nur als Geistesseele auffassend, in ihrer Naturseite ein bloßes Entwicklungs-Medium sieht, dessen sich der reif gewordene Geist mit dem Tode entledige. Hingegen der biblische und kirchliche Ideal-Realismus, welcher die Seele als Einheit von Geistes- und Naturleben erfaßt und in ihrem Zusammenhang mit dem Leibe ein ebenso natürlich begründetes als sittlich durchzubildendes Verhältniß erkennt, weiß die tiefinnige Solidarität des Leibes mit dem persönlichen Wesen des Menschen zu würdigen, und während er für einen Zwischenzustand der Körperlosigkeit zum Zwecke sittlicher Vollendung Raum behält, führt er doch das Ende in den Anfang zurück, indem er den wesentlichen Zusammenhang, in welchem Leib und Seele; Natur und Geist für das Stadium der irdischen Entwicklung stehen, seiner relativen Gegensätzlichkeit enthebend schließlich zur wahren Einheit vollendet.

---

4. Vergeistigung und Vergeistlichung.

Als Gott durch sein Wort die gesammte Naturwelt in's Dasein rief und zum Haupt derselben den Menschen bestimmte, hat er, wie es im Wesen der Kreatur liegt, Mensch und Natur nicht unmittelbar in den Zustand der Vollendung hineingestellt. Er hat in den einzelnen Wesen seine schöpferischen Gedanken, die er von Ewigkeit in dem Herzen seiner Liebe bewegte, als Wirklichkeit gesetzt und in diese Wirklichkeiten unmittelbar seine Idee derselben als Geist eingesenkt, so daß jedes Wesen, wie es in

seinem Dasein die Verwirklichung eines göttlichen Liebesgedankens darstellt, zugleich denselben als Kraft des Lebens in sich trägt. Aber diese Verwirklichung ist noch nicht Vollendung. Wohl sprechen alle Geschöpfe von Natur das Wesen des ihnen innewohnenden Geistes aus und werden durch denselben geleitet und bestimmt; und insofern besteht in ihnen an sich kein Widerspruch zwischen der Idee und Wirklichkeit. Aber im Wesen der Geschöpflichkeit ist das Moment der Entwicklung mit inbegriffen. Denn darin eben thut sich die unendliche Tiefe der schöpferischen Liebe Gottes kund, daß er in den geschaffenen Wesen nicht bloß überhaupt die ewigen Gedanken seiner Liebe zur Darstellung gebracht hat, sondern daß sie, was sie nach seiner Idee sein sollen, durch ihre eigene Entwicklung werden dürfen. Die Uebereinstimmung, in welche sie durch die Schöpfung selbst mit ihrer Idee gesetzt sind und in welcher sie somit von Natur stehen, hat ihr Ziel in einer höheren Uebereinstimmung, welche durch die Vermittlung der Kreatur selbst herbeigeführt werden soll, und sämmtliche Kräfte der Kreatur sind ebenso viele Anlagen zur Erreichung dieses Zieles. Die ursprüngliche unmittelbar gesetzte Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit ihrer Idee, welche nur als lebendige Potenz in die Kreatur gelegt ist, soll frei aus dem eigenen Leben derselben bestätigt und von ihr durch alle Seiten ihres Wesens und durch alle Momente ihrer Lebensentfaltung hindurchgeführt werden. Zu diesem Zwecke ist die Welt in die Zeit gestellt; denn die Zeit bietet uns eben ein Nacheinander des Seins und Lebens dar, damit wir die Idee unsers Wesens auf allmählichem Wege nach allen Beziehungen unserer Gottes- und Weltgemeinschaft zur Wirklichkeit erheben können. Gott will eine freie Kreatur haben und will mit seiner Kreatur eine Geschichte durchleben — dieß ist der unausdenkliche Liebeswille Gottes bei der Weltschöpfung.

Wie nun jene unmittelbare Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee vom schöpferischen Geiste ausgeht und sich in die Wesen einsenkt, so kann auch diese höhere, freie Uebereinstimmung nicht anders denn durch die Kraft desselben Geistes herbeigeführt werden. Nur dadurch, daß sich der Geist aus Gott mit der ihm immanenten schöpferischen Idee den kreatürlichen Wesen in ihrem Inneren bezeugt, vermögen sie aus sich selbst sich jenem Ziele zuzuwenden und nach demselben sich zu bewegen. Es kann aber deßhalb diese Aufgabe nicht von jeder der Kreaturen geradezu gelöst

werden. Die Naturseele vermag es nicht; denn wenn sie auch nach dem Gesetz des Geistes, durch den sie besteht, sich entwickelt, so ist sie doch dieses Geistes selbst nicht theilhaft und mächtig, sie kann nicht frei aus sich thun, was er will, sondern muß thun, wozu er sie treibt. Nur diejenige Seele, welche von Gott geisteshaft und geistesmächtig geschaffen ist, nur die persönliche Seele, nur der Mensch vermag jene Aufgabe aus sich zu lösen. Als Geistesseele, als Geist (im realen Sinne) vermag er die eingeborne Idee des eigenen Lebens zu erkennen und sich ihr gemäß zu bestimmen. Zunächst ist es hiebei seine Seele selbst, die dadurch in Einklang mit dem Geiste eingeführt wird, eben indem ihre Geisteshaftigkeit und Persönlichkeit in der Selbstbestimmung sich bekundet. Da aber die Seele Geistes- und Naturseele zugleich und in Einheit ist, so geht diese Selbstbestimmung nothwendig auch auf die Naturseite ihres Wesens über; und da die Innerlichkeit des Naturlebens im Leibe äußere Wirklichkeit annimmt, so prägt sie sich überdieß in der gesammten leiblichen Erscheinung der Persönlichkeit aus. Während die Mienen und das leibliche Wesen des Kindes erst bloß die Fähigkeit und das Verlangen nach geistigem Leben aussprechen, hat dieses in dem Erwachsenen bereits seinen sehr bestimmten, individuellen Ausdruck erhalten; und die Macht und Gewalt, die er über seinen Körper sich errungen, steigert sich bis dahin, daß er die Triebe und Empfindungen desselben zum Zwecke des ihm befohlenen äußeren und inneren Berufs zu beherrschen und in den Dienst desselben zu nehmen vermag.

Ja, nicht auf die Sphäre des eignen leiblichen Wesens beschränkt sich dieser Einfluß, sondern auch auf die äußere Naturwelt soll er übergehen, da Gott von allen seinen Kreaturen will, daß sie sich in die Idee ihres Wesens, die in seiner schöpferischen Liebe ewiglich besteht, einleben und sie in sich ausprägen. Aber nach ihrer peripherischen Stellung kann die Naturwelt dieß nur vermöge des Einflusses, der vom Centrum der kreatürlichen Welt, vom Menschen, ausgeht. Die Menschheit muß der Naturwelt ihr Leben mittheilen, und befähigt ist sie hiefür durch den solidaren Zusammenhang, in welchem sie gemäß der Naturhaftigkeit ihres Seelenlebens und ihrer Leiblichkeit mit der Naturwelt steht und deren Haupt bildet, während die Naturwelt ihren Gesammtleib ausmacht. Die Erfahrung lehrt uns auch, wie der Mensch seine Gedanken wirklich in die Natur überträgt

und durch sein Wollen und Wirken in ihr Wandlungen hervorruft: er unterwirft die Erde, wo er seine Wohnung aufschlägt, der Kultur, er bricht den wilden Sinn der Thiere, die er in seine Nähe zieht, und theilt ihnen manche der edleren Triebe und Empfindungen mit, anderen aber weiß er Schranken zu setzen und ihre rohe Kraft seinem Willen dienstbar zu machen. So prägt der Mensch in der mannichfachsten Weise der Naturwelt das Siegel seines Geistes auf.

Wir nennen diesen Einfluß des menschlichen Geistes auf seine eigene und die äußere Natur: Vergeistigung. In ihr bekundet und bethätigt der Mensch die ihm anerschaffene Gottesebenbildlichkeit und seine Herrscherstellung in der Welt, die ihm Gott verliehen, und erfüllt hiemit nach Einer Seite die sittliche Aufgabe, die ihm hienieden befohlen ist — aber allerdings erst nach Einer Seite hin. Denn die Vergeistigung für sich ist noch nicht das Ziel, sondern nur der Weg, ohne den das Ziel nicht erreicht werden kann. Gott hat dem Menschen Einsicht geschenkt, seine Gedanken zu verstehen, und Kraft des Willens, sie auszuführen, nur weil er sein Reich mit und durch den Menschen aufrichten will; und die Begabung des Menschen mit Geist und seine Ausrüstung zur Persönlichkeit hat eben zum Zweck die Verwirklichung des göttlichen Reiches durch den Menschen. Ist doch mit dieser Gabe der Vernunft und Freiheit sogar die Möglichkeit gesetzt, auch Gedanken zu erzeugen, die von Gottes Gedanken abweichen, und einen Willen zu hegen, der mit dem göttlichen in Widerspruch steht. Die formelle Vernünftigkeit kann materiell Unvernunft werden, und die formelle Freiheit über der Natur materiell Knechtschaft unter der Natur, die gottesbildliche Bethätigung des Menschen als Persönlichkeit kann in Gottlosigkeit umschlagen. Und wenn der Mensch nun seine verkehrten Gedanken festhält und seinen falschen Willen durch den Leib und die Naturwelt zur Ausführung bringt, so wird er seinem Leibe und der Natur diese gottwidrigen Züge einprägen; sein Antlitz und seine Gestalt werden den Ausdruck eines bösen Charakters annehmen und die äußere Natur wird in der mannichfaltigsten Hemmung ihres Lebens und Verzerrung ihrer Gebilde den verderblichen Einfluß bekunden, unter welchem sie steht. Dieß ist gleichfalls eine Vergeistigung der eigenen und äußeren Natur. Denn dieselbe trägt nun nicht mehr rein jene Züge, die ihr von ihrer schöpferischen Entstehung her eigen sind, sondern Züge, die

ihr das freie Walten der kreatürlichen Persönlichkeit aufgeprägt hat. Aber dieß ist nicht wahre Vergeistigung, nicht jene, welche Gott in seiner Schöpfung gewollt hat. Gott hat seinen Geist in die menschliche Seele nicht gesenkt bloß zu dem Zwecke, daß der Mensch kreatürliche Selbstmacht bekunde. Hierin besteht nur die abstrakt-formale Seite seiner Gottesebenbildlichkeit. Sondern Gott hat dem Menschen durch Einsenkung seines Geistes kreatürliche Selbstmacht verliehen, damit er hiedurch die ihm immanente göttliche Idee zur kreatürlichen Auswirkung bringe. Der Mensch soll als kreatürlicher realer Geist das Wesen des ihm eingeborenen idealen Geistes aus Gott in sich zum Princip des eigenen Lebens erheben und mit demselben seine ganze Seele sammt allen ihren Kräften durchdringen, damit dieselbe nach keiner Seite in ihrem bloßen eigenen Wesen, sondern durchaus in der Kraft des Geistes stehe, von dem aus ihr alles wahre Leben allein zuströmt. Wenn der Mensch sich von den Trieben, Gedanken und Neigungen seiner Seele, wie sie in ihrer bloßen Wirklichkeit für sich steht, leiten läßt, so ist sein Leben ein seelisches (natürliches), und er selbst ist seelisch; wenn er sich aber in seiner Seele von dem Gesetze des ihr immanenten Geistes aus Gott bestimmen läßt, so wird ihr Leben ein geistliches, und er selbst wird dadurch geistlich[1]). Es sind also die Begriffe geistlich und geistig hier wohl zu unterscheiden. Geistig ist die Seele, und der Mensch ist Geist (im natürlichen, formalen Sinne), insofern seine Seele durch die specifische Immanenz des Geistes aus Gott die Gabe der Vernunft und Freiheit besitzt, geistlich aber, wenn er in seinem Denken und Wollen auch wirklich von den göttlichen Ideen und dem göttlichen Willen sich leiten läßt, welche durch den Geist auf eingeborene Weise sich ihm bezeugen. Jenes ist nur das Mittel, dieses der Zweck selbst, den Gott in Bezug auf den Menschen hat, jenes der Weg, dieses das Ziel, das Gott der Seele vorgesteckt hat. Und zwar nicht die Seele für sich allein soll geistlich werden, sondern sie soll gleicherweise auch ihren Leib mit diesem Leben des Geistes durchdringen — eine Aufgabe, die sich übrigens von selbst löst, wenn vom Menschen jene gelöst wird. Denn da die Seele zugleich Naturseele ist und der Leib nicht ein bloßes äußerlich beigegebenes, übergedecktes Werkzeug, sondern die äußere Selbstdarstellung

---

[1]) s. Gegensatz von ψυχικον und πνευματικόν in 1 Cor. 2, 14, 15. 15, 45.

der Seele, so muß, was die Geistesseele wird und wirkt, unmittelbar sich auch in die Naturseele, die ja dieselbe Seele, nur nach anderer Seite ihres Lebens ist, einprägen. Und was auf diese Weise im Inneren der Naturseele vorgeht, das theilt sich ebenso unmittelbar ihrer äußeren Erscheinung im stofflichen Leibe mit, welcher nur die durch Anziehung der entsprechenden Stoffe aus der Naturwelt vermittelte Nachaußenbildung des inneren Naturlebens der Seele ist. Der Leib selbst, der von Natur seelisch ist, wird dadurch, daß die Seele sich vergeistlicht, mit ihr und in ihr, in welcher er die Wurzeln seines Wesens hat, und auf diese Weise durch sie und von ihr aus gleichfalls geistlich. Diese Vergeistlichung des Leibes ist aber nicht aufzufassen als ein bloßer Einfluß auf die Gestaltung und den Ausdruck leiblichen Wesens, wie wir solches bei der Vergeistigung gefunden haben. Die Seele selbst nämlich, die nur Leben, nicht Lebensprincip ist, hat keine schöpferische, das wirkliche Wesen des Leibes bestimmende Macht, sie ist nur die bildende, organisirende Einheit, welche die Lebensströme des Geistes dem Leibe zuführt und in dieser vermittelnden Stellung und Thätigkeit dem Leibe ihr Bildniß einprägt. Wohl aber hingegen besitzt der Geist, als schöpferischer Lebenshauch aus Gott, die Macht, das Wesen des Menschen im innersten Grunde zu bestimmen und neu zu gestalten. So lange deßhalb die Seele zum Geiste nicht anders steht, als daß sie durch seine Immanenz die Kraft zur Selbstbestimmung empfängt (wodurch sie geistig und ihre Natur zu vergeistigen fähig wird), im Uebrigen aber dem Zuge ihres eigenen Wesens folgt, kann auch der Geist selbst keinen bestimmenden Einfluß auf den Leib des Menschen ausüben, sondern es prägt sich nur das Leben der Seele darin ab, während das Wesen des Leibes selbst davon unberührt bleibt. Hingegen wenn die Seele in sich den Geist zum Princip ihres Lebens erhoben hat und vermöge dieser ihrer Selbstvergeistlichung das Leben des Geistes als Princip zugleich in den Leib einführt, dessen Lebenscentrum sie selbst eben bildet, so tritt der Leib unter den directen Einfluß des Geistes selbst und wird durch ihn in den innersten Tiefen seines Wesens erneut, wird nach Substanz und Form geistlich bestimmt, wird vergeistlicht.

Und wenn dieß im Leibe des Menschen geschieht, so kann die äußere Natur daran nicht unbetheiligt bleiben. Zieht ja der menschliche Leib fortgehend seine stofflichen Elemente aus der äußeren Natur; wie wollte jener

vergeistlicht werden, wenn diese seelisch, natürlich bliebe? Ueberdieß nimmt der menschliche Leib eine Central-, und die menschliche Seele eine Herrscherstellung in der gesammten Naturwelt ein; muß darum nicht ihre Vergeistlichung nothwendig auch dahin sich mittheilen? Und die äußere Natur ist auf diesen Einfluß auch geradezu angewiesen. Weil ihr selbst freie Selbstentscheidung fehlt, so erwartet sie ihre Neuschöpfung von dem Menschen, von der Vergeistlichung seiner Seele, welche einerseits als Naturseele im innigsten, tiefsten centralen Zusammenhang mit ihr steht und anderseits als Geistesseele die Macht besitzt, sich selbst und durch sich vermöge jener ihrer Centralstellung die ganze Naturwelt in die Gemeinschaft Gottes einzuführen. Indem mithin der Leib des Menschen vergeistlicht wird, so wird gleicherweise auch die äußere Natur geistlich, welche den Gesammtleib der Menschheit darstellt.

Es sind also die Vergeistigung des Leibes und der Natur und ihre Vergeistlichung theils bestimmt zu unterscheiden, theils in ihrer wesentlichen gegenseitigen Beziehung und Ergänzung aufzufassen. Durch die Vergeistigung werden Leib und Natur über die Sphäre des bloßen Naturlebens erhoben, sie treten unter den Einfluß des Personlebens, dessen Träger zu sein ihre Bestimmung ist. Doch werden sie hiemit noch nicht über die Sphäre des psychischen (natürlichen) Lebens erhoben, es werden ihnen nur Züge des persönlichen Selbstlebens eingegraben, aber im Zustande ihres Wesens selbst bleiben sie unverändert. Hier tritt eine Veränderung erst ein durch die Vergeistlichung, dadurch nämlich, daß der Geist aus Gott, der von Natur das Lebensprincip aller Kreatur bildet, von der Kreatur selbst in ihres Wesens Tiefen zum Princip ihres Lebens erwählt, und, während von Natur Alles seine Lebensrichtung von der Seele in ihrem Fürsichsein erhält, nun Alles durch den Geist aus Gott bestimmt und umgewandelt wird. Hiedurch wird Leib und Natur aus der Sphäre des psychischen (seelischen) Lebens in die pneumatische (geistliche) Lebenssphäre versetzt. Aber dieß kann nicht für sich eintreten ohne Vergeistigung, eben weil jene Vergeistlichung aus dem eigenen freien Lebensgrunde der Kreatur hervorgehen muß, die Seele aber nur vermöge ihrer Theilhaftigkeit am Geiste, nur als geistige Seele, als (realer) Geist freie Macht über ihr eigenes inneres Leben besitzt. Die Vergeistigung ist die Form, unter der die Vergeistlichung sich vollzieht; die Vergeistlichung ist die Aufgabe,

zu deren Lösung die Vergeistigung als wesentliches Mittel dient. Beide bedingen sich gegenseitig und können nur miteinander sich vollenden. In der Vergeistigung wirkt bestimmend die menschliche, doch geistige Seele, und sie drückt der Natur das Siegel ihrer Persönlichkeit auf; aber in der Vergeistlichung wirkt bestimmend der eingeborne Geist aus Gott, welchen die Seele sich frei zum Princip ihres Lebens erkoren hat, und sie drückt sich und der Natur hiemit das Siegel der Göttlichkeit auf. In der Vergeistigung feiert die Kreatur die höchste Spitze ihres Selbstlebens, doch hat dieses für sich nur bedingten Werth; in der Vergeistlichung dagegen feiert sie die Verwirklichung ihrer angeborenen Gotteshaftigkeit und gelangt hiemit zur vollen Wahrheit ihres Wesens, zu ihrer inneren und äußeren Vollendung.

Um das Wesen dieser Vergeistlichung von Leib und Natur aber vollkommen zu verstehen, müssen wir noch tiefer in den Vorgang derselben hineinblicken. Die Vergeistlichung, haben wir erkannt, tritt damit ein, daß der Mensch, statt dem Willen und Trieb seiner Seele (in ihrem natürlichen Fürsichsein) zu folgen, von dem Gesetz des ihm eingeborenen Geistes aus Gott sich bestimmen läßt und hiemit diesen auf freiem Wege zum Princip seines Seins und Lebens, zunächst des seelischen, dann auch des leiblichen, erhebt. Aber welches ist nun der Trieb der Seele und das Gesetz des Geistes? Dieß ergibt sich uns, wenn wir auf die Stellung zurückblicken, welche beide im menschlichen Wesen einnehmen. Während der Geist den Quell des Lebens in demselben bildet, ist die Seele das Leben selbst. Die Seele ist das subjective Princip im Menschen. Zwar macht der Geist, daß sich die Seele zum Ich erschwingt, der Geist ist das Personbildende; aber der Sitz des Ich, die Persönlichkeit selbst ist die Seele; in der Seele führt der Mensch sein eigen, sein Selbstleben. Insofern der Mensch Seele ist, eignet ihm Selbstheit, d. i. diejenige Fähigkeit seines Wesens und Richtung seines Lebens, wonach der Mensch, sich als selbständiges Wesen fühlend, sowohl die Kräfte seines Seins und Wesens zu entwickeln und zu erhalten als die Bedürfnisse desselben zu befriedigen sucht, um hiedurch mit sich selbst in Harmonie zu stehen und zu bleiben. Durch den Geist tritt aber noch ein weiteres Element in sein Wesen ein. Der Geist ist es, in welchem ihm auf eingeborene Weise die Idee seines Wesens inwohnt und die Bestimmung für sein Leben und

Wirken sich bezeugt. Der Geist ist das objective Princip im Menschen. In ihm besitzt der Mensch das Urbild für seine Wirklichkeit, sowie die Quelle seines wahren Lebens. Durch ihn wird er inne, daß ihm sein Selbst nicht zum bloßen Pflegen und Genießen seiner selbst gegeben sei, sondern daß er mit seinem Selbst der höheren, umfassenden Lebenssphäre dienen und leben solle, darein er von Gott als Glied gesetzt ist. So ist durch den Geist im menschlichen Wesen mit jenem Faktor der Selbstheit, der in der Seele wurzelt, noch ein anderer verbunden, welchen wir kurz als den der Gemeinschaft bezeichnen können, insofern wir darunter die Kraft und den Zug des Inneren verstehen, sein Leben mit, für und in einem Anderen zu führen. Und zwar ist es gemäß und auf Grund der Kreatürlichkeit des Menschen zunächst und zuhöchst die Gemeinschaft mit dem urpersönlichen Quell des geschöpflichen Lebens, mit dem lebendigen Gott, welche die Bestimmung des Menschen ausmacht, sodann aber in Gott die Gemeinschaft mit der gottesbildlichen, persönlichen Kreatur sammt Allem, was in ihren Bestand verflochten ist — es ist die Hingabe an Gott und sein Reich, die Gottesgemeinschaft, deren Frucht die rechte Weltgemeinschaft ist. In dieser Hinsicht erhält das obige Wort, daß der Geist eine Leuchte Jehovahs im Menschen sei[1]), noch eine weitere Bedeutung: der Geist ist als Princip der Gottesgemeinschaft das wesentliche Band, wodurch der Mensch mit Gott selbst verknüpft ist, und ist es darum, weil sich im Geiste dem Menschen die göttliche Idee seines Wesens, der göttliche Wille für seine Selbstentwicklung bezeugt, der Inhalt desselben aber kein anderer ist, als Einheit des Lebens mit Gott, dem Quell des Lebens. Diese Seite hebt die heil. Schrift auch mannichfach in ihrem Gebrauch des Wortes „Geist" hervor; zumal beruht hierauf der Gegensatz, in welchem sie Geist zu Fleisch stellt, dieses zur Bezeichnung des Lebens der Kreatur in ihrem Fürsichsein, jenes in ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott[2]).

Im Grunde besteht dieser Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, den wir im Wesen der Persönlichkeit erkannt haben, auch in der gesammten übrigen Welt; er begegnet uns von dem allgemeinen Zuge der Centripetal- und Centrifugalkraft an, der die Weltkörper in stetem Kreislaufe

---

[1]) s. S. 312. — [2]) Luk. 1, 80; Röm. 8, 13; Gal. 5, 16—24. vergl. S. 304 ꝛc.

erhält, bis zum Selbsterhaltungs- und Gattungstriebe in der animalischen Welt. Es beruht auf demselben der einheitliche Bestand alles Seins und Lebens. Aber in der unpersönlichen Welt kommt dieser Gegensatz weder zur vollen Wahrheit noch zur wirklichen Einheit seiner Momente. In der unpersönlichen Welt äußert sich die Selbstheit nur als Trieb, und die Gemeinschaft ist kein wahrhaft eigenes Leben derselben, sondern der Geist, der über den Naturwesen waltet, treibt sie (im Instinct), das zu thun, wodurch die Gattung besteht und die Aufgabe derselben erreicht wird, und sie folgen blind seinem unwiderstehlichen Zuge. Hingegen der Mensch weiß, was er soll und was er will, und thut beides mit Freiheit. Die Gesinnung der Gottes- und Nächstenliebe entspringt bei ihm ebenso wie die der Selbstliebe aus dem eigenen freien inneren Lebensgrunde seines Wesens, und er erkennt und sucht darin sein wahres Leben. Selbstheit und Gemeinschaft stehen bei ihm aber eben deßhalb auch in wahrhafter Durchdringung. Beide sind gut und nothwendig im göttlichen Reiche, und keine kann sich in gesunder Weise verwirklichen ohne die andere. Die Gemeinschaft wird lebendig nur durch die Herausbildung einer kräftigen Selbstheit, und die Selbstheit entwickelt sich harmonisch nur unter dem Einfluß vielseitiger Gemeinschaft. Die Selbstheit verleiht dem Leben der Gemeinschaft seine Wärme, Fülle, Kraft und Festigkeit, und durch die Gemeinschaft erlangt die Selbstheit ihre Reinheit, Freiheit und Wahrheit, ihre Vollendung. Eben hieraus erhellt aber, wie beiden eine verschiedene Bedeutung und Stellung im göttlichen Reiche zukommt. Die Selbstheit wäre nicht gegeben, wenn nicht durch sie ein Gemeinleben aufgebaut werden sollte, und ein Gemeinleben kommt nicht zu Stande, wenn nicht die Selbstheit ihre Entfaltung gewinnt. So bildet die Selbstheit die Grundlage des persönlichen Lebens und die Gemeinschaft das Ziel desselben.

Dieß läßt uns erkennen, auf welchem Wege der Mensch, der als Persönlichkeit in die freie Wahl zwischen beide innere Lebensfaktoren gestellt ist, die Vergeistlichung seines Leibes und der Natur erlangen werde. Erwählt er die Selbstheit als Princip seines Lebens, so wird er psychisch, und sein gesammter Einfluß auf die Natur, seine Vergeistigung derselben verbleibt innerhalb der Sphäre des psychischen (seelischen) Lebens; denn in der Seele gründet das Gesetz der Selbstheit und entspringt der Trieb nach

der Pflege des Selbst[1]). Führt er aber sein Selbst in das Leben der Gemeinschaft ein, lebt er Gott und seinem Reiche in wahrer Selbsthingabe, so wird er geistlich, und der vergeistigende Einfluß, den er auf seinen Leib und die Natur ausübt, wird zugleich zur Vergeistlichung derselben; denn im Geiste gründet das Gesetz der Gemeinschaft, das sich ihm als seine Bestimmung ankündigt, und aus ihm entspringt der Antrieb und die Kraft zur Dahingabe in dieses Element des wahren Lebens. Und zwar hat der Mensch, indem er auf diese Weise vom Gesetz des Geistes sich bestimmen, vom Element des Geistes sich durchfluthen läßt, die zwei Stufen zu durchschreiten, die in diesem geistlichen Leben der Gemeinschaft bestehen, die der geistlichen Achtung und der geistlichen Liebe, jene die Vorstufe für diese, diese die Vollendung von jener. Ein Leben in wahrer, selbstloser Liebe gegen Gott, ruhend auf unbedingter, heiliger Ehrfurcht und sich bewährend in ebenso reiner, heiliger Liebe gegen den Nächsten und in hingebendem Wirken für den allseitigen Aufbau des Reiches Gottes — dieß ist der Weg, auf welchem der Mensch die Vergeistlichung, wie seines Wesens überhaupt, so speciell auch seines Leibes und mit ihm der äußeren Natur schafft und gewinnt.

Durch diesen Weg der Vergeistlichung wird jedoch das seelische Leben der Persönlichkeit keineswegs aufgehoben und beeinträchtigt. Vielmehr ist die Wirkung die entgegengesetzte. Eben wenn der Mensch seine Seele sucht, wenn er sich vom selbstischen Triebe nach dem Besitz und Genuß seiner Wirklichkeit, der in der Seele wurzelt, bestimmen läßt, so verliert er seine Seele. Denn indem er die Selbstheit, welche die bloße Grundlage seines Wesens und das bloße Organ seines Wirkens bleiben sollte, zum Princip seines Seins und Handelns macht, so verkehrt er die inneren Faktoren seines Lebens und zerstört so das Leben seiner Seele. Hingegen wenn der Mensch seine Seele „verliert", d. h. wenn er seine Selbstheit, und gälte es auch das irdische Leben, dahingibt um Gottes willen, so findet er seine Seele. Denn durch diese Erfüllung mit dem Leben des Geistes, wofür die Seele ihre Bestimmung hat, durch dieses unbeschränkte Leben der Gemeinschaft mit Gott in seinem Reiche werden eben

---

[1]) Vergl. S. 337.

die tiefsten und allseitigsten Bedürfnisse der Seele befriedigt, und sie erlangt hiedurch die wahre Fülle und die volle Harmonie ihres Wesens[1]). Ja, so wenig steht dieser Proceß der Vergeistlichung im Menschen mit dem Wesen und Bedürfniß der Seele in Widerspruch, daß derselbe vielmehr eben in dem innersten Centrum der Seele anhebt und nur deßhalb auch auf Leib und Natur sich erstrecken kann. Jenes geistliche Leben der Gottes- und heiligen Weltgemeinschaft hat nämlich seinen Heerd im Herzen, im Gemüthe des Menschen, als dem centralen Organ der Seele, von wo aus es seinen vergeistlichenden Einfluß auf die übrigen Vermögen der Seele, auf Vernunft und Willen sammt dem Gewissen[2]), ausbreitet und in denselben ein Leben der Wahrheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit erweckt, darin die Liebe ihre Kraft bewährt und ihren Segen offenbart. Indem das Gemüth aber den koncreten Mittelpunkt des menschlichen Innenlebens bildet, so bildet es zugleich die lebendige Einheit der Natur- und Geistesseele und gehört hiemit gleicherweise dem Natur- und Personleben des Menschen an. Während es einerseits die tiefste Innerlichkeit der freien Persönlichkeit bezeichnet, worin Denken und Wollen sammt dem Zeugniß des Gewissens in unmittelbarer Einheit ruhen, wird damit anderseits, wie das Wort „Gemüthlichkeit" besagt und noch deutlicher an dem mit Gemüth im Wesen gleichbedeutenden Worte „Herz" zu erkennen ist, eine Richtung und Stimmung der Natur des Menschen ausgedrückt. Ebendeßhalb muß eine Lebensrichtung, welche sich der Mensch mit persönlicher Freiheit im Grunde seines Gemüths gibt, von da auch mit innerer Nothwendigkeit in sein Naturleben übergehen, speziell muß die Vergeistlichung, welche der Mensch durch das Leben der Gottesgemeinschaft in seiner Persönlichkeit erlangt, nach den inneren Gesetzen menschlichen Lebens auch in sein geistiges und leibliches Naturleben eindringen, ja vermöge der centralen Weltstellung des Menschen auch die gesammte äußere Natur mit ergreifen.

Wir haben hiemit jedoch noch nicht sämmtliche Faktoren ausgesprochen, welche zur Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit zusammenwirken. Das

---

[1]) Matth. 10, 39; Luk. 17, 33, s. Urtext, vergl. Matth. 6, 33.

[2]) Die heilige Schrift verlegt das Gewissen in die Sphäre des Herzens. Röm. 2, 15. 1 Joh. 3, 21. Hebr. 10, 22. Daher das Erröthen und Erbleichen des Antlitzes auf Grund der Vorgänge im Gewissen, da der Blutumlauf vom Herzen ausgeht.

Postulat wahrer Gottesgemeinschaft nämlich, woran dieselbe geknüpft ist, beruht selbst wieder auf einer Voraussetzung, wodurch seine Erfüllung bedingt ist. Dieß ist die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit. Hierauf ist von uns näher noch einzugehen.

---

5. Heiliger Geist.

Es ist eine allgemeine Lebensordnung in der göttlichen Oeconomie, daß jede eingeborene Kraft erst lebendig und wirksam werde unter dem Einflusse von homogenen äußeren Agentien. Die im Samenkorn schlummernde Kraft bedarf der Wärme und des feuchtenden Regens, um zu treiben; das Kind will angesprochen werden, wenn es selbst soll sprechen lernen u. s. f. Dieses allgemeine Gesetz findet nun auch auf den Geist aus Gott seine Anwendung, der uns von Natur eingepflanzt ist. Wir tragen in ihm das göttliche Schöpferwort eingesprochen in uns, das uns die Bestimmung unsers Lebens in der Tiefe des Inneren kund thut. Aber dieses Wort würde schweigend in uns bleiben, wenn nicht das allgemeine Schöpferwort aus der umgebenden Welt in uns hereinklänge. Die äußere Natur- und Personwelt mit ihren Ordnungen und Gesetzen, mit ihren Gaben und Aufgaben, wie Gott dieselben in sie gelegt hat, ist ein objektives, festgestaltetes Gotteswort, und aus demselben dringt in stetiger Weise Geist an uns heran und macht das uns eingesprochene Wort in unserem Geiste lebendig. So sind uns wohl in unserem Geiste die Ideen des Wahren, Guten, Rechten und Schönen wesenhaft eingesenkt, damit wir vermöge dieser immanenten Offenbarung Wahres, Gutes, Rechtes und Schönes fühlen, erkennen, lieben und thun lernen; doch würden diese Ideen nicht wach in uns werden und sich uns mit ihrer idealen Auctorität nicht bezeugen, wenn nicht die objektive Offenbarung der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Schönheit aus der Natur und Geschichte an unsern inneren Menschen heranträte und jene Ideen weckte und entfaltete. Und zwar ist dieser äußere Einfluß von sehr ausgedehntem Umfang. Nicht

bloß Wort und Geist Gottes, sondern auch menschliches Wort und menschlicher Geist, ja Wort und Geist aus dämonischen Regionen dringt in unser Inneres ein und muß auf diese Weise dazu mitwirken, daß unsere Entwicklung eine ebenso die ganze Oeconomie des göttlichen Reiches umfassende als eine wahrhaft freie werde, die auch am Gegensatz sich bewährt. Die freie Stellung, welche die Seele des Menschen nach ihrer Persönlichkeit dem eingeborenen Geiste gegenüber hat und haben soll, tritt in ihre volle Wirklichkeit eben durch das angegebene Verhältniß der äußeren zur inneren Welt, des allgemeinen zum Einzelgeiste. Denn auf Grund desselben geschieht es nicht allein, daß jetzt diese, dann jene Seite in der Ideenwelt des Geistes angeregt wird, — wovon die Allmählichkeit der inneren Entwicklung abhängt —, sondern unter der Menge der von außen andringenden geistigen Mächte bietet sich auch der Seele die innere Möglichkeit dar — und hiedurch ist die wahre Freiheit der persönlichen Entwicklung bedingt — ebenso in Widerspruch mit der eingeborenen Idee und der Stimme des Geistes ihren Weg zu gehen, so daß sie diese am Ende gar nicht mehr vernimmt und dieselbe verstummt, als sie aber auch aus wahrem freien, in heißem Kampf errungenen Antrieb derselben folgen und hiedurch den Bund mit dem Geiste so innig machen kann, daß sein heiliger Odem auch in seinen feinsten Regungen von ihr verspürt wird.

Doch ist dieß nur die subjective Seite der Sache; jenes Hereinwirken einer äußeren und allgemeinen Geisteswelt hat noch eine andere, objective Seite ihrer Nothwendigkeit, der wir nachgehen müssen. Das Absehen Gottes bei der Schöpfung des Menschen ist nämlich nicht allein darauf gerichtet, daß die demselben verliehenen Fähigkeiten in dem Verkehr mit der Außenwelt zur vollen Entfaltung mögen gebracht werden, sondern Gott will selbst mit dem Menschen, seinem kreatürlichen Ebenbilde, eine Geschichte durchleben. Und jene Einsenkung seines schöpferischen Lebensgeistes in unser Wesen bildet nur die Voraussetzung und Grundlage für die Verwirklichung dieses seines Rathschlusses. Diese göttliche Geschichte ist jedoch nicht darauf zu beschränken, daß uns Gott durch Offenbarungen zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Erfüllung seines Willens leiten wolle. Allerdings hat es auch dessen schon von Anfang an bedurft. Denn wenn uns Gott seinen Willen so, wie er damit im Paradiese begonnen und

nach dem Sündenfalle in noch umfassenderem Maße gethan hat — nicht auf geschichtlichem Wege geoffenbart hätte, die unserem Geiste eingeborene Stimme seines Willens wäre nicht laut geworden, und durch die Sünde wäre sie, nachdem sie bereits erweckt gewesen, wieder erstickt oder ihr Ton durch den Mißton der Weltweisheit getrübt worden. Der ganze Bildungs- und sittliche und religiöse Entwicklungsgang der Völker im Heidenthum — des Volkes Israel, welches der spezifisch persönlichen Offenbarung Gottes den Weg zu bahnen berufen war, nicht zu gedenken — zeigt uns zur Genüge, wie der Geist Gottes dem Geiste der Menschheit in ihrem Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit weckend entgegenkam und leitend und fördernd Beistand leistete. Wiewohl es aber zur Aufgabe des Menschen mitgehört, daß er volle Weisheit und Heiligkeit erlange, so ist doch hiemit noch nicht seine ganze Bestimmung ausgesprochen, sondern es ist dieß nur die Wirkung von etwas Höherem und Allgemeinerem. Die Grundbestimmung des Menschen ist die, mit Gott in innige und allseitige Gemeinschaft des Lebens durch die Liebe zu treten, woraus erst das Licht wahren Erkennens und die Kraft heiligen Wirkens entspringt. Ist dem aber so, so kann Gott eine Geschichte mit uns auf keinem anderen Wege durchleben, als daß er selbst mit uns in wahre persönliche Gemeinschaft tritt. Nur dadurch, daß Gott nach dem Gesetz der Liebe, die sein wesentliches Leben bildet, nicht in sich selbst verbleibt, sondern an den Menschen sich hingibt und, wie er es nach der unendlichen Macht seines Geistes vermag, sich in das Wesen seiner abbildlichen Kreatur, des Menschen, hernieder- und einsenkt, um wahrhaft als Mensch ein Leben mit uns zu leben und alle Güter, die er kraft seiner Gottheit in sich für uns besitzt, auf dem Wege wesentlicher Einigung uns mitzutheilen — nur auf dem Wege der Menschwerdung Gottes kann für den Menschen jene vollkommene Gottesgemeinschaft herbeigeführt werden, wozu er berufen ist. Die Menschwerdung ist eine Liebesthat Gottes, welche ihm nicht erst durch die Sünde abgedrungen worden ist, so daß er aus sich selbst sich zu diesem Grade der Selbsthingabe nicht würde entschlossen haben. Die Menschwerdung Gottes ist überhaupt nicht bloßes Mittel zum Zweck, sondern sie ist freie Offenbarung der Liebe aus dem tiefsten Grunde seines Herzens. Wie wäre Gott aber nun die unendliche Liebe, die er wirklich ist, wenn er nicht frei aus sich selbst die tiefste, innigste und völligste Einigung, die ihm mit

seinem kreatürlichen Ebenbilde möglich ist, schon von Ewigkeit, schon vor Grundlegung der Welt, beschlossen hätte? Dieß hat er denn auch gethan. Durch die dazwischengetretene Sünde ist nur die Art der Ausführung modificirt worden, aber diese höchste Liebesthat selbst ist begründet in dem wesentlichen Verhältniß der Gemeinschaft, das er mit der Erschaffung seines Ebenbildes geordnet hat. Christus ist vor Grundlegung der Welt zuvorversehen und wir in ihm [1]). Erkennen wir dieß doch auf's deutlichste daran, daß die die Menschwerdung vorbildenden und vorbereitenden Theophanieen bereits im Paradiese begonnen haben — wie ja die nach dem Sündenfall berichtete persönliche Erscheinung und Ansprache Gottes ähnliche Offenbarungen vor demselben durchaus zur Voraussetzung hat. Dieselben wären gar nicht denkbar, wenn nicht Gottes Menschwerdung von der Schöpfung an als Ziel derselben bestimmt gewesen wäre. Nachdem nun aber die Sünde zwischeneingetreten war und den Menschen von Gott geschieden hatte, bewährte sich die göttliche Liebe darin, daß Gott auch jetzt nicht von dem Menschen ließ, sondern sein Ziel, mit ihm in wahre persönliche Einigung zu treten, festhielt. Und das ist die neue Tiefe, in welche sie niederstieg, daß sie dem Menschen auch in Leid und Tod, darein er durch die Sünde gesunken, nachgieng und Mensch ward in der Niedrigkeit des Fleisches, um den ganzen Fluch der Sünde bis zum Tod des Kreuzes für uns zu tragen. Hiemit gewinnt der Segen, welcher von der Menschwerdung Gottes wesentlich für die Menschheit ausgeht, eine neue, höhere Bedeutung. Während sie an sich für dieselbe das reale Princip der Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit überhaupt werden sollte, ist sie nun für sie ein Princip des Lichtes, des Rechtes und Lebens zur Erlösung aus dem Stande der Finsterniß, der Schuld und dem Tode geworden — ein Princip des H e i l e s. Diese im vollsten und tiefsten Sinne persönliche Liebeseinigung Gottes mit der Menschheit in Christo, welche die Menschheit zu jener vollkommenen Liebeseinigung mit Gott leiten, resp. zurückführen soll, die ihre uranfängliche und ewige Bestimmung ist, sie ist die Grundthat Gottes in der Geschichte, ohne welche die Schöpfung ziellos wäre, durch welche die Schöpfung selbst erst vollendet wird. Und alles frühere Wirken Gottes dient dieser Einen Grundthat zur Ver-

---

[1]) Eph. 1, 4 2c.; Col. 1, 15 2c.

mittlung und Vorbereitung, sowie alles spätere Wirken Gottes keine andere Aufgabe hat, als diesen Grundsegen der Menschheit zuzueignen und mitzutheilen.

Wie nun die Schöpfung der Welt durch ein Wort geschehen, das Gott gesprochen und der Welt eingesprochen hat, so geschah auch diese neue höhere Schöpfung durch das Einsprechen eines Wortes aus Gott in diese Welt. Aber ein je herrlicheres Gut hier zu erwirken war, als bei der ersten Schöpfung, um so herrlicher ist auch das Wort, das hier in die Welt getreten, und die Weise, wie es eingetreten. Hatte es dort gegolten, die Welt für die Gottesgemeinschaft erst zu bereiten, so galt es hier, diese Gemeinschaft seitens Gottes mit der Welt nun auch wirklich zu vollziehen. Dort hatte es deßhalb genügt, daß von Gott ein Wort ausgieng, welches bloße Ausströmung seines immanenten, wesentlichen Wortes ist. Hier aber mußte dieses hypostatische, persönliche Wort selbst aus der göttlichen, trinitarischen Immanenz hervortreten und in der irdischen Welt Wirklichkeit annehmen. Dasselbe Wort, durch welches sich Gott auf Grund der in seiner (wesentlichen) Weisheit erschauten Idee seines Wesens ewiglich selbst in Wirklichkeit setzt, das Wort, das im Anfang ist und bei Gott ist und Gott ist, welches den ewigen Urquell alles weiteren Sprechens Gottes bildet und in welchem auch alles weitere Sprechen sein Ziel hat, der persönliche trinitarische Logos, er, der Pulsschlag der göttlichen Liebe, das Herz des Vaters, der eingeborene Sohn vom Vater, ward Fleisch, ward menschliche Persönlichkeit in irdisch-menschlicher Natur, um durch diese wesentliche Einverleibung, wodurch er sich zum Haupte der Menschheit gesetzt hat, in ihr, mit ihr und für sie ein menschliches Leben von der Geburt bis zum Tode zu führen und ihr voranzugehen in das wahre Leben der Gemeinschaft mit seinem Vater und so als Haupt seine Glieder sich nachzuziehen zur vollkommenen Theilnahme an der Herrlichkeit, die der Vater ihm bereitet hatte, ehe denn der Welt Grund gelegt war [1]).

War nun vom Schöpferworte ein natürlicher Geist ausgegangen, so geht von diesem Worte, welches Fleisch geworden, auch ein Geist in die Menschheit aus, ein Geist, welcher den ganzen Segen dieser göttlichen Grundthat der Menschheit zueignet und mittheilt — der heilige Geist.

---

1) Joh. 1, 1—14. 17, 1 2c.

Schon im trinitarischen Wesen selbst nämlich geht von dem ewigen Sohne als dem Urworte, dessen Zeugung zugleich göttliche Urthat ist, ein Geist aus, der Geist alles Geistes, der Geist der immanenten göttlichen Liebe, welcher dadurch **heiliger** Geist ist, daß sich Gott in seiner ewigen Selbsterzeugung in Einklang mit der Idee seines Wesens, daß er sich hiemit als das Gute setzt. Dieser heilige Geist ist das Band der Vollkommenheit im trinitarischen Leben Gottes; denn er zeugt ewiglich von der Liebe, durch welche der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt. Wie aber der heil. Geist die Liebestiefen des göttlichen Wesens an sich aufschließt, so führt er auch in die Tiefen jener Liebe ein, welche Gott bewogen hat, im Sohne das Wesen des Menschen, den er im Bilde des Sohnes geschaffen, selbst anzunehmen. Dieß gilt schon von dem vorzeitlichen[1]) Logos, welcher sich in dem Drange unergründlicher Liebe zur Menschheit ewiglich in das menschliche Wesen einsenkt und sich so ideell mit der Menschheit einigt. Und wie auf Grund dieses ewigen Liebesaktes der Logos schon während des Alten Bundes im Kommen begriffen war[2]), so ist auch dort schon von ihm ein Geist des Heils ausgegangen, welcher in den Frommen des Alten Bundes den Glauben an den verheißenen Messias weckte und sie ahnend sein Heil erkennen und schmecken ließ[3]). Doch war dieß nur ein vereinzeltes, beschränktes und vorbereitendes Wirken, und der heil. Geist hatte noch nicht wirklich Wohnung in der Menschheit genommen[4]). Erst von dem wirklich fleischgewordenen[5]) und auf Grund der Vollendung seines Heilswerkes verklärten Logos konnte der heilige Geist in wesentlicher Kraft ausgehen und zu bleibender Einwohnung in die Welt ausgegossen werden. Wie der heilige Geist vom innergöttlichen Logos ewiglich in der Gottheit ausgeht, so geht er nun vom menschgewordenen und in seiner Menschheit verklärten Logos in der Zeit an die Welt aus. Und wenn er dort den Vater und Sohn im göttlichen Wesen selbst verklärt, so verklärt er in seinem Ausgang vom incarnirten Logos den Vater und Sohn in und vor der Welt, indem er den Segen dieser Incarnation, die Gnade Gottes und das Leben Christi, der Welt bezeugt und mittheilt. Er, der heil. Geist, der von Ewigkeit der Geist der Liebe

---

1) λόγος ἄσαρκός. — 2) Joh. 1, 9. — 3) 1 Petr. 1, 11. vergl. 1 Cor. 10, 3. 4. — 4) Joh. 7, 39. — 5) λόγος ἐνσαρκός.

ist, wird hiemit zum Geist der Gnade, zum Princip der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt. Nachdem die dem Menschen von Natur (im Geiste) eingesenkte Idee und Kraft der Gottesgemeinschaft durch die Sünde in völlige Latenz war zurückgedrängt worden, ist sie nun durch den heil. Geist, welcher von der Gnade des Vaters im Sohne unserem Geiste Zeugniß gibt [1]), in uns wiederum erweckt, und das von Natur uns eingeborene Bild des Sohnes Gottes, welches durch die Sünde in uns erloschen gewesen, ist durch die den Sohn verklärende Macht des heil. Geistes, welche von der Vollendung des Werkes Christi ihren Ausgang genommen, wiederum lebendig gemacht worden.

Sonach besteht ein Unterschied zwischen dem Geiste Gottes überhaupt (gewissermaßen dem natürlichen Geiste Gottes) und dem heiligen Geiste, wie hinsichtlich des Wesens, so des Wirkens; doch sind sie beide für einander und dienen dem gemeinsamen Ziele, die Welt in wahre Einigung mit Gott zu führen. Jener hat diesen nach seiner göttlichen Immanenz zur Voraussetzung, ist selbst aber wieder die Grundlage für seine ökonomische Offenbarung und Wirksamkeit. Jener bildet für den Menschen, dem er von Natur eingesenkt ist, das ideelle Princip seiner Gottesgemeinschaft, ohne sie jedoch aus sich selbst wirken zu können, weil alle Gemeinschaft des Menschen mit Gott lebendig nur entspringt aus der wirklichen und geschichtlichen Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen; dieser aber, indem er von der Erscheinung des Wortes im Fleische, von der geschichtlichen Offenbarung Gottes im Sohne ausgeht und Zeugniß gibt und die schöpferischen Kräfte dieser Gnade in das Innere des Menschen ausgießt, wird hiemit zum realen Princip der Gottesgemeinschaft für die sündige Welt — daher er auch hypostatisch, persönlich, jener dagegen unpersönlich ist, wie wir denselben Gegensatz im Worte, das von Gott in die Welt eingesprochen worden, erkannt haben. Und dieser Unterschied erstreckt sich auch auf das Wohnen und Wirken Gottes in der Welt, welches durch seinen Geist vermittelt wird. Indem Gott sein Schöpferwort als Geist in die Wesen, die er geschaffen, einsenkt, so daß derselbe, obwohl in verschiedener Weise, ihr Geist wird, so bildet dieser natürliche Geist aus Gott das Band, wodurch Gott mit seinen Kreaturen und sie mit ihm

---

[1]) Röm. 8, 16.

verknüpft sind, jede nach der Weise des in ihr verwirklichten Gotteswortes und nach dem Maße ihrer Geisteshaftigkeit, die Naturwesen in rein physischer, der Mensch in geistig freier Weise. Hingegen durch den heil. Geist wird Gottes Immanenz persönlicher Art, so zwar, daß mit dem heil. Geiste auch der Vater und der Sohn Wohnung im Menschen machen [1]). Und ebenso ist auch die Vereinigung, deren der Mensch durch den heil. Geist mit Gott theilhaftig wird, keine auf physischem Wege vollzogene (wenn auch dadurch vermittelte), noch dem bloßen menschlichen Naturleben angehörige, sondern eine freie Vereinigung der Liebe, gewirkt durch die innere Anschauung der Liebe Gottes in Christo und vollzogen im persönlichen Lebensgrunde des Herzens. Der schöpferische Lebensgeist aus Gott im Menschen bildet die Seele mit allen ihren Kräften nach der ewigen göttlichen Idee ohne Mitwirkung von Seite des Menschen selbst, und ebenso empfängt von Natur der Leib sein Wesen und seine Gestalt ohne Wissen und Zuthun des Menschen. Und es kann dieß nicht anders sein, weil mit der Schöpfung in der Kreatur erst bloß der Grund für ihre Einigung mit Gott gelegt wird. Hingegen die wirkliche Einigung selbst mit Gott, welche durch den heil. Geist bewirkt wird, sie kann, wenn sie anders ein Leben wahrer Liebe sein soll, nur zu Stande kommen unter der freien, obwohl durch das zuvorkommende Wirken der Gnade Gottes bedingten, Mitthätigkeit und eigenen Entscheidung des Menschen.

Eben deßhalb aber, weil die vergottende Wirksamkeit des heil. Geistes im Menschen bedingt ist durch die Selbstentscheidung des Menschen für das Heil in Christo, das der heil. Geist bringt und darbietet, kann sie auch den gesammten Menschen wahrhaft durchdringen und zu einem neuen geistlichen Menschen machen. Indem diese geistliche Neugeburt als wahre, heilige Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, als Leben der geistlichen, aus dem Glauben entspringenden Liebe sich im Gemüthe vollzieht, so verbreitet sie von diesem lebendigen Centrum aus ihre Kraft und Wirkung nach allen Seiten des persönlichen Lebens, im Gewissen die Versöhnung Christi mittheilend zur Rechtfertigung, im Verstande die Offenbarung

---

[1]) Joh. 14, 23.

Christi zur Erleuchtung, im Willen seine Erlösung zur Heiligung [1]). Aber nicht bloß dieß, sondern da die Geistesseele, in welcher diese Vergeistlichung zunächst vor sich geht, zugleich Naturseele ist, so dringt das Leben des heil. Geistes vom Gemüthe, der unmittelbaren Einheit des menschlichen Person- und Naturlebens, aus in die innere Natur des Menschen selbst ein und erfüllt von da aus auch seine äußere Natur, die Leiblichkeit, wie wir oben gezeigt haben. Dadurch, daß die Gnadenmacht des heil. Geistes im Menschen den durch die Schöpfung seinem Wesen eingepflanzten Geist aus Gott, welcher in Folge der Sünde durch das seelische Princip der Egoität unterdrückt gewesen, zum wahren, sein ganzes Wesen nach Leib und Seele durchdringenden und beherrschenden Princip wiederum erhebt, wird der Mensch ganz geistlich, er wird selbst Geist (im ideal-realen Sinne), wiewohl in kreatürlich bedingter Weise, während Gott absoluter Geist ist, und es wird hiemit in ihm das Bild Gottes, das wir in seiner geistigen Seele (Geist im bloßen realen Sinne) nach seiner substantiellen Seite erkannt haben, nun auch nach seiner habituellen Seite verwirklicht [2]).

---

[1]) Vergl. des Verfassers Schrift: „Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe.“ Stuttgart 1848.

[2]) Es begegnet uns hier der Begriff „Geist“ auf seiner dritten und höchsten Stufe. Im idealen Sinne genommen, ist er die mit der Erschaffung dem Menschen eingesenkte, von Gottes Schöpferwort getragene göttliche Idee des menschlichen Wesens, das Band der Gottesgemeinschaft für den Menschen. Als Geist im realen Sinne haben wir sodann erkannt die dieses Geistes mächtige, geistige, hiermit persönliche Seele — welche in ihrer subjectiven Thätigkeit, sowie in ihrer eigen-menschlichen Richtung mit dem Ausdruck „Seele“, in ihrer objectiven Thätigkeit, sowie in ihrer göttlichen Richtung mit dem Namen „Geist“ bezeichnet zu werden pflegt (vergl. S. 310 ꝛc.). Endlich kommt es aber beim Menschen auch zum Geist im ideal-realen Sinne, zum Leben des wahren Geistes, wenn die Seele unter dem wirksamen Einfluß des heiligen Geistes in Folge ihrer eigenen freien Selbstentscheidung (die sie als realer Geist zu üben vermag) vom Wesen des (idealen) Geistes völlig durchdrungen und bestimmt wird, und diese Geistlichkeit vermöge der Naturhaftigkeit der Seele von ihr aus auch auf ihre Leiblichkeit übergeht. Zugleich wird aber erhellen, wie der Begriff von Geist durch alle Stadien seiner Wandlung im Wesen sich gleich bleibt und diese Stadien zu einander in ergänzender Beziehung stehen. Bildet die Idealität des Wesens den Grundbegriff des Geistes, so sind die drei Stufen seiner Entfaltung eben die, daß die Idealität zuerst als lebendige Kraft in die Wirklichkeit gesetzt wird, daß sodann diese die Fähigkeit zur Aneignung von jener empfängt, und endlich, daß sie sich nach allen Seiten ihres Wesens in vollen Einklang damit bringt. 1 Cor. 6, 17. Während übri-

Und mit dieser Vergeistlichung des Menschen ist zugleich seine Verklärung gesetzt. Denn indem die Fülle[1]) des menschlichen Naturlebens vom Geiste durchleuchtet wird, wird sie zur Herrlichkeit[2]) und der Glanz derselben fällt wieder auf die Persönlichkeit selbst zurück, so daß der ganze Mensch verklärt wird, verklärt in das Bild des Sohnes Gottes durch den Geist der Gnade von einer Klarheit zur anderen[3]). Vermöge der centralen Stellung aber, welche der Mensch zur Naturwelt hat, setzt sich diese Vergeistlichung und Verklärung auf die Naturwelt fort, welche dieselbe vom Menschen auch erwartet[4]). Und es gewinnt und feiert so das Reich Gottes, dessen Wesen in der lebendigen Einheit der persönlichen Kreatur mit Gott auf dem Grunde der Naturwelt besteht, seine wahre Verwirklichung und Vollendung.

Auf welchem Wege aber dieser Proceß der Vergeistlichung der Natur und Leiblichkeit, wie im Einzelnen, so im Ganzen sich vollziehe, dieß soll in dem folgenden Abschnitt, den Grundzügen nach, dargestellt werden.

---

6. Weg der Vergeistlichung.

Die Vergeistlichung der geschaffenen Natur und Leiblichkeit beginnt in Demjenigen, welcher sich in Kraft der ewigen Liebe zum Haupte der Kreaturen gesetzt hat, in dem menschgewordenen Gottessohne, im Menschensohn Jesus Christus[5]). Als ewiger Rathschluß des Dreieinigen konnte die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht anders geschehen, als daß der Sohn vom Vater gesendet wurde und der heil. Geist seine Zeugung aus dem Menschenwesen bewirkte[6]). Aber dieses Naturverhältniß

---

gens der Geist in der Kreatur diese drei Entfaltungsstufen successive durchmacht, so bestehen dieselben hingegen in Gott, welcher die ewige lebendige schöpferische Ursache alles Geistes in der Welt ist, in ewiger Einheit, Gott ist ideal-realer Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit.

[1]) πλήρωμα — [2]) δόξα. — [3]) 2 Cor. 3, 18; Phil. 3, 21, vergl. Röm. 8, 17. 29. — [4]) Röm. 8, 21—23. — [5]) Eph. 1. — [6]) Luk. 1, 35; Matth. 1, 18. 20.

des heil. Geistes zum Menschensohne sollte in ein freies übergehen. Nachdem deßhalb der Sohn hienieden im Fleische die stille Vorbereitung für seinen irdischen Beruf durch Vertiefung in die Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater vollendet hatte und die Zeit für ihn anbrach, den offenen Kampf mit der Finsterniß und Todesmacht von Sünde, Welt und Teufel aufzunehmen und durch den unverrückten, bis zum Tode durchgeführten Gehorsam in der Liebe und die hierin für die Welt erwirkte Offenbarung von Licht und Recht und Leben aus Gott jene feindlichen Gewalten zu überwinden, da wurde der heil. Geist vom Vater noch offenkundig auf ihn herniedergesandt, er wurde mit dem heil. Geiste gesalbet[1]). Als wahrer Mensch, der Jesus war, in Vollständigkeit menschlichen Wesens, trug er in sich eingeboren den natürlichen Geist aus Gott, wie alle anderen Menschenkinder, und derselbe bezeugte seiner Seele in währender Weise die menschliche Bestimmung zur Gottesgemeinschaft sammt deren Bewährung in der Weltgemeinschaft, welche für ihn, den Menschensohn, in ganz specifischer Weise galt. Ebenso konnte bei ihm dieses Leben des Geistes nur erwachen und sich entwickeln unter dem Einfluß der allgemeinen Offenbarung des Gottesgeistes und speziell des heil. Geistes, wie dieselbe in dem Worte des Alten Bundes mit seiner vorbildenden und weissagenden Hinweisung auf den Messias vorlag. Daran anknüpfend hat der heilige Geist in Jesu die eingeborene Gottesoffenbarung lebendig gemacht und ihn durch die innere Bezeugung seiner Gottessohnschaft und seines Messiasberufes zur freien Aufnahme des Lebens in Gott geleitet. Seine Seele aber, welche das aus Gott einstrahlende Liebeleben zum Leben ihrer persönlichen Wirklichkeit in freier Selbstbestimmung aufnahm, gab sich dem inneren Wirken des heil. Geistes völlig hin und bewahrte den Liebesgehorsam gegen den Vater im Kampfe mit den Versuchungen des Lebens bis in Leid und Tod — eine Bewährung der Gottesgemeinschaft, worin sich die zuerst nur naturhaft eingetretene und kreatürlicherseits naturhaft empfangene Menschwerdung auch persönlich vollzog, vertiefte und vollendete und so die wahre Vergottung menschlichen Wesens aus sich wirkte. Durch diese freie, eigene Verwirklichung der eingeborenen Idee der Gottesgemeinschaft in der Kraft des heil. Geistes vergeistlichte Jesus seinen inneren

---

[1]) Matth. 3, 13—17. 4, 1—11; Hebr. 1, 9; Apgsch. 10, 38.

Menschen, seine Seele in der Einheit ihrer Geistes- und Naturhaftigkeit. Eben hiemit aber legte er auch den Keim für die Vergeistlichung seines Leibes, da das Wesen des erscheinenden Leibes in der Seele wurzelt. Dieser Vorgang war ein innerer, verborgener. Zwar wird aus seinen Zügen die heilige Liebe geleuchtet haben, die den Grundton seines ganzen Lebens bildete; allein dieses für sich ist nur jene Ausprägung seines Geisteslebens im Fleische, welche wir oben als Vergeistigung erkannt haben und woran allerdings für den Tieferblickenden die Herrschaft des geistlichen Wesens in seinem Inneren zu erkennen gewesen[1]). Aber der Fleischeszustand seiner äußeren Erscheinung bestand unverändert während seines irdischen Wandels fort. Und die Vergeistlichung seines naturhaften Seelengrundes leuchtete nur zu Zeiten hervor in jenen Zügen wunderbarer Herrschaft über seinen Leib und über die äußere Natur, deren uns die heiligen Evangelien so viele berichten[2]). Erst aber als die Vergeistlichung seiner Seele sich durch den Gehorsam der Liebe im Tode vollendet hatte[3]), war die innere Bereitung seines geistlichen Leibes vollendet. Damit derselbe jedoch als solcher auch in äußere Wirklichkeit und Erscheinung trete, bedurfte es noch der Mitwirkung eines objektiven Faktors. Wie der Sohn nicht selbst in die Welt kam, sondern vom Vater gesendet wurde, so auch mußte das Werk des Sohnes vom Vater anerkannt werden, und der Vater sprach dieß in der Machtwirkung aus, wodurch er den Sohn von den Todten auferweckte. Die Auferweckung des Sohnes ist wie sein Kommen in die Welt ein gemeinsames Werk des dreieinigen Gottes: sie geschah auf Grund des Gehorsams des Sohnes durch die Herrlichkeit des Vaters in der Kraft des heil. Geistes. Und nur der Unterschied besteht hiebei, daß dort, bei seinem Kommen in die Welt, die dreifache göttliche Thätigkeit für die Menschheit Jesu nur grundlegende Bedeutung hatte und deßhalb auf naturhafte Weise in dieselbe hereinwirkte, hier dagegen durch die im Fleisch vollzogene persönlich-freie, geistliche Selbstentwicklung der Menschheit Jesu vermittelt war, welche dadurch ihre Sanction erhielt. Aus diesem Grunde wird auch beides von Jesu ausgesagt, daß er auferstanden und daß er auferweckt worden sei[4]). Ob die Ueberwindung des Fleisches

---

[1]) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1 ꝛc. — [2]) Matth. 17, 1—9. — [3]) Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8. — [4]) Röm. 14, 9; 1 Theſſ. 4, 14, vergl. Röm. 6, 4. 8, 11.

durch den Geist im Leibe Jesu bereits mit seiner Auferstehung vollkommen eingetreten sei oder sich während der vierzig Tage nach seiner Auferstehung fortgesetzt und erst mit der Himmelfahrt abgeschlossen habe, mag hier, wo sich's nur um den Weg der Vergeistlichung im Allgemeinen handelt, dahingestellt bleiben. Aber das ist wichtig, die Wesensidentität des Auferstehungsleibes Jesu mit seinem Fleischesleibe zu betonen. Nicht ein anderer Leib, ob auch innerlich ausgewirkt, ist ihm gegeben worden, sondern jener selbe Leib, in welchem er hienieden gewandelt und welcher todt in's Grab gelegt worden, ist auch lebendig aus demselben hervorgegangen. Wie der Engel dieß durch das leere Grab bezeugte, so hat es unser Herr selbst auf das nachdrücklichste durch Darreichung seiner Hände und seiner Seite mit den Wunden und Nägelmaalen bekräftigt. Das Wesen seines Leibes ist das gleiche geblieben, aber die Existenzform desselben ist eine andere geworden; aus einem Fleischesleibe ist er ein geistlicher Leib geworden, ein solcher, worin die freie Harmonie der Seele mit dem eingeborenen Geiste durch die Kraft des heil. Geistes nicht allein den Zügen ihres Leibes aufgeprägt, sondern worin der Stoff des Leibes selbst auch davon durchdrungen und in seinem innersten Wesen dem Geiste gemäß umgebildet war. Hiedurch ist Christus Geist ganz und gar geworden, nicht so zwar, daß er aufgehört hätte, Seele zu sein und Leib zu haben, aber so, daß seine Seele und sein Leib aufgehört haben, eine Selbständigkeit neben dem Geiste zu besitzen, und daß das Psychische und Sarkische an ihm völlig in's Pneumatische aufgenommen und dadurch verklärt ist. Ja, Christus ist nicht bloß Geist überhaupt, sondern insofern das kreatürliche Leben wahren Geistes in ihm seinen ursächlichen Ausgang nimmt, ist er der Geist und ward als Haupt der Menschheit und Mittler des Reiches Gottes, wozu er vom Vater durch seine Erhöhung bestätigt worden ist, für die Menschheit und die gesammte Naturwelt das Princip der Vergeistlichung von Seele und Leib, der Quell alles geistlichen Lebens[1]). Denn nicht nur ist Er es, welcher auf Grund der in ihm vollzogenen geistlichen Vollendung und Vergottung menschlichen Wesens den heil. Geist, durch den unsere Vergeistlichung bewirkt wird, vom Vater auf die Menschheit hernie-

---

[1]) 2 Cor. 3, 17. „το πνεῦμα"; 1 Cor. 15, 45—48. „ο ἔσχατος 'Αδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν".

versendet, sondern auch, was der heil. Geist bringt und mittheilt, ist selbst nichts Anderes als Christi eigenes, Seele und Leib umfassendes geistliches Leben, das er als Haupt in uns, seine Glieder, einströmen läßt.

Diese höhere, alle natürliche Macht wesentlich überragende, übernatürliche Macht Christi sehen wir auf die leibliche und geistige Natur des Menschen zum Theil in unmittelbarer Weise einwirken, jenes im Wunder, dieses in der Inspiration mit ihren mannichfachen Charismen. Mit Bedacht reden wir von „unmittelbarer“ Einwirkung. Denn der vergeistlichende Einfluß ist hier nicht gebunden an die freie Aufnahme desselben von Seite der menschlichen Persönlichkeit, mithin nicht wesentlich von einer Vergeistigung der Natur begleitet. Wird für jene übernatürliche Einwirkung auch eine gewisse Empfänglichkeit im Seelenleben des Menschen erfordert, so daß der Eintritt des Wunders und das Haften der Inspiration vom Glauben (wobei übrigens dessen geringste Anfänge genügen) abhängig erscheint[1]), so hat derselbe hiebei doch nur die allgemeine Bedeutung einer inneren homogenen Grundlage, aber das Maß der Wundermacht und charismatischen Geisteswirkung selbst ist keineswegs von dem Maße des Glaubens abhängig. Es besteht hier aber auch noch keine wahre Vergeistlichung von Leib und Seele, sondern nur eine Offenbarung der Macht geistlichen Lebens in denselben, welche je nach den Zwecken des Reiches Gottes eintritt. In der Inspiration und den damit zusammenhängenden Charismen wird nicht zunächst die Persönlichkeit als solche, sondern die geistige Natur des Menschen, wenngleich in ihrem lebendigen Zusammenhang mit der Persönlichkeit, vom heil. Geiste ergriffen und je nach ihrer Eigenthümlichkeit mit geistlichen Kräften erfüllt und zu deren Verwendung im Dienste des Reiches Gottes getrieben. Deßgleichen wird im Wunder nicht der Keim eines neuen geistlichen Lebens in die Natur und Leiblichkeit eingesenkt, ohnehin verbleibt auch dieselbe ihrer äußeren Existenz nach in der Form der Fleischlichkeit, so daß ihr Leben nach geschehenem Wunder ferner in den Schranken der natürlichen Gesetze verläuft. Wohl aber ist die Weise, wie im Wunder auf das Fleisch gewirkt wird, eine von den Gesetzen des natürlichen Lebens wesentlich verschiedene, vielmehr durch das Gesetz geistlichen Lebens bestimmte; denn die Wunderkraft folgt

[1]) Matth. 9, 28. 13, 58.

nicht den vermittelnden Wegen, welche in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, sondern wirkt unmittelbar auf die innere Wesenheit der Natur und ruft in derselben auf schöpferische Weise Veränderungen des natürlichen Bestandes hervor, welche eben hiemit als Wunderwirkungen zu Tage treten. Insofern mögen Wunder und Inspiration als Anticipation der künftigen Vergeistlichung von Leib und Seele innerhalb des gegenwärtigen fleischlichen Zustandes bezeichnet werden. Daß übrigens die wunderhafte Wirkung des von der Verklärung Christi ausgehenden heil. Geistes sich nicht in der Periode der förmlichen Ausgießung des heiligen Geistes abschließe, sondern ebenso von da in ihrem Maße sich fortsetze, als sie sich bereits durch die ganze Zeit vor Christo hindurchgezogen, ist durch die universelle Stellung Christi im Reiche Gottes bedingt, wornach sich bereits im Alten Bunde sein Kommen in's Fleisch und mit demselben die Wirkung des heil. Geistes auf das Fleisch anbahnte, aber auch die Kraft seiner Verklärung bis an's Ende der Tage währen und die Welt erneuern wird. Und hiebei unterscheiden sich die vor- und nachwirkende Thätigkeit des Geistes Christi nur darin von einander, daß im Alten Bunde, wo die innere Basis wirklicher Wiedergeburt der Seele noch fehlte, jene wunderhaften und charismatischen Erscheinungen in der äußeren Geschichte und dem inneren Geistesleben des Menschen einen isolirteren und sporadischeren Charakter trugen, hingegen im Neuen Bunde, wo Christus in den Herzen selbst einkehrt und Wohnung macht, das Wirken seines Geistes auf die geistige und leibliche Natur des Menschen einen theils naturgemäßeren, theils freieren Charakter annehmen kann.

Während aber dieses charismatische und wunderhafte Wirken des heil. Geistes, welches die Natur und Leiblichkeit auf mehr oder weniger unmittelbarem Wege ergreift und in den Dienst des Reiches Gottes zieht, nur vereinzelt, je nach den besonderen Zwecken des Reiches Gottes, eintritt, so ist hingegen der allgemeine Rathschluß der göttlichen Liebe auf die wahrhaft f r e i e Vergeistlichung von Natur und Leiblichkeit gerichtet, auf jene Vergeistlichung, welche in Folge persönlich-lebendigen Glaubens aus dem Innern des Menschen erwächst nnd insofern von einer Vergeistigung derselben begleitet ist. Und dieß leitet uns auf weitere Gesichtspunkte in Betreff der Natur und Leiblichkeit. Der Weg der geistigen Freiheit geht nämlich durch die Erkenntniß, diese aber fordert objective

Darstellung des Objectes, welche selbst wieder eine Einkleidung des geistigen Gehaltes in äußere, physische Form mit sich bringt. Da, wie wir gesehen haben, ob auch nicht die persönliche Selbsterfassung des Menschen an sich, doch aber die volle Klarheit und Freiheit ihrer Entwicklung durch die Körperlichkeit seiner Existenz, die seinem Ich eine äußere Gegenständlichkeit verleiht, bedingt ist, so muß auch Alles, was dieser geistigen Weiterbildung dient, dieselbe Bahn verfolgen. Auch die Wahrheit des Heiles, welche der heil. Geist der Seele zur freien Aufnahme darbietet, muß deßhalb auf äußerem Wege an den Menschen herantreten, nicht durch ein bloßes inneres, sondern durch das äußere Wort. Wie von dem ewigen, gottimmanenten persönlichen Logos nach dem Drange der schöpferischen Liebe das Schöpferwort Gottes ausgegangen ist, wodurch die natürliche Welt in's Dasein gerufen worden, so geht von dem persönlichen fleischgewordenen Logos nach dem Drange der erlösenden Liebe das Heilswort Gottes aus, das Wort des Evangeliums, wodurch die Welt in neuer, in geistlicher Weise geschaffen wird[1]). Indem dieses Wort durch die Verkündigung mit der wirksamen Macht des heil. Geistes in den inwendigen Menschen eintritt, so wird durch sein Zeugniß von der im Fleische erschienenen Liebe Gottes die durch das Schöpferwort im Geiste uns eingesenkte Idee der göttlichen Liebe, welche durch die Herrschaft der Selbstsucht und Sünde im Schlummer gewiegt worden war, aus demselben erweckt, das eingeborene innere Wort wird wieder laut, und das von Natur uns eingepflanzte Bild des Sohnes Gottes, welches durch den blendenden Glanz der Weltideen erblichen gewesen, gewinnt neues, frisches Leben. Diese vereinigte Wirksamkeit des natürlichen und des geistlichen Zeugnisses, des inneren und des äußeren Wortes, des eigenen und des heil. Geistes ruft den Entscheidungskampf im persönlichen Lebenscentrum, im Grunde des Gemüthes hervor. Das darin ruhende, durch die Sünde verdeckte Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft regt sich, und der Zug der Liebe nach oben, der durch die Lust des Fleisches war erstickt gewesen, wird lebendig; und nun kann und wird die Seele — es sei denn, daß sie die Finsterniß mehr liebe denn das Licht — die dargebotene Gnade ergreifen und der Liebe, die sie zieht, sich liebend überlassen und ergeben.

---

[1]) 1 Petr. 1, 23—25.

Dieses Ergreifen der Liebe und Gnade Gottes im Gemüthe, diese innere geistliche Begegnung der Seele mit dem ihr zuvor- und entgegenkommenden Sohne Gottes ist der Glaube. So ist in der Gesinnung des Glaubens die Liebe Gottes zum Princip des persönlichen Lebens im Menschen erhoben, und das geistliche Leben der Gottesgemeinschaft, wozu er durch den eingeborenen Gottesgeist die Bestimmung und Anlage in sich trägt, zur Herrschaft gelangt. Die Seele des Menschen ist hiedurch im Princip geistlich geworden. Was wir von Christo auf Grund seiner Verherrlichung ausgesagt, daß er selbst Geist geworden, dieß gilt nun im Princip auch von den Gläubigen. Wie Christus Geist aus sich selbst und hiemit der Geist ist, so werden die Gläubigen durch ihn Geist, hienieden erst noch dem Keime nach, einst aber in voller Wirklichkeit. In diesem Sinne finden wir in der heiligen Schrift das Wort "Geist" gebraucht, wenn es vielfach nicht sowohl auf die substantielle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf die Geisteshaftigkeit des Menschen, die zunächst nur die Bestimmung, noch nicht die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft in sich schließt, sondern vielmehr auf die habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, auf das innere persönliche Ergriffensein und Wandeln im Geiste, auf das wirkliche Stehen und Leben in der Gemeinschaft Gottes durch Christum bezogen wird[1]). Wird doch in dieser Hinsicht zum Theil den Gläubigen sogar ausschließlich Geist zugeschrieben und bei den Ungläubigen geleugnet[2]). Indem diese Vergeistlichung aber im Gemüthe, der centralen, concreten Einheit der Geistes- und Naturseele, anhebt, so ist auf Grund dieser Einheit im Princip die Vergeistlichung auch für die Naturseite des menschlichen Wesens gegeben, sowie speciell für den Leib, welcher die unmittelbare Aeußerung und Wirkung der Naturseele ist und von ihr seine Bildung empfängt. Ob auch der Gläubige sein äußeres, leibliches Leben noch ganz nach den Gesetzen der irdischen Natur und in der receptiv-spontanen Wechselwirkung mit der äußeren Naturwelt führt, so ist nun doch in seinem Inneren der Keim zu einem neuen höheren Leibe

---

[1]) Vergl. S. 311, sowie den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ: Matth. 26, 41; Joh. 3, 6; Röm. 8, 1 ꝛc.

[2]) Vergl. den Begriff πνευματικός 1 Cor. 2, 15: Eph. 1, 3; 1 Petr. 2, 5; πνεῦμα μὴ ἔχοντες Judä 19.

gelegt, welcher nicht dem Stoffe des fleischlichen Leibes, sondern der Seele inhärirt, die sich ihre äußere Erscheinung im Leibe erst aus den Stoffen der äußeren Welt zubildet. Man mag denselben im Unterschied vom äußeren Fleischesleibe einen inneren Leib nennen; doch daß man sich darunter nicht einen ausgebildeten, fertigen Leib, vielmehr die keimliche, der Seele wesentlich inhärirende Kraft und das lebendige Grundbild des künftigen Auferstehungsleibes vorstelle — gleichwie in dem äußerlich erscheinenden Waizenkorn, von dessen Hüllen unsichtbar umschlossen, die Kraft zur Blüthe und Frucht verborgen liegt, und jene Hüllen erst zergehen müssen, wenn diese unsichtbare Kraft der Pflanze zur Entfaltung gelangen und in die Sichtbarkeit treten soll. Die heilige Schrift faßt diese beiden Seiten in dem Vorgang der innern Vergeistlichung als eine lebendige Einheit auf, indem sie dieselbe geschehen läßt am inwendigen Menschen, welcher als ganzer innerer Mensch ebenso leiblich wie geistlich ist. Hier ist's, wo die Gnade im natürlichen Menschen anknüpft[1]), hier ist auch die Geburtsstätte des neuen, des geistlichen Menschen; und hier wächst er[2]), verborgen vor der Welt und dem eigenen Fleischesauge, bis er einst am Tage der Auferstehung auch in äußerer Herrlichkeit wird offenbar werden.

Wenn aber hienach die Vergeistlichung des inwendigen Menschen vom Centrum des persönlichen Lebens aus, in Folge der freien Selbstentscheidung des Menschen für die Gnade Christi im Glauben, durch die Kraft des heil. Geistes vor sich geht, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß diesem Wege noch ein anderer begleitend zur Seite gehe, ja, wir sind durch ein allgemeines Gesetz, das für die Entwicklung des persönlichen Lebens besteht, sogar darauf hingewiesen. Die Persönlichkeit des Menschen führt ihr Leben nämlich nicht unabhängig von der menschlichen Natur, sondern von derselben umschlossen, getragen und gepflegt. Die Natur bildet die wesentliche Lebensgrundlage für die Persönlichkeit, in ihr haben die persönlichen Kräfte ihre Wurzeln, und es kann der Mensch zur Persönlichkeit weder erwachen, wenn nicht seine Natur bereits ein bestimmtes Maß der Entwicklung gewonnen hat, noch kann sein persönliches Leben frisch sich entfalten, wenn es nicht fort und fort neue Lebenszu=

---

1) Röm. 7, 22. — 2) Eph. 3, 16.

flüsse aus der Natur erhält. So ist es auch auf geistlichem Gebiete. Damit das geistliche Leben Christi, welches durch den Glauben als Princip in die Persönlichkeit eintritt, tiefer sich im Menschen eingründe und kräftiger gedeihe, wird erfordert, daß auch der Naturgrund menschlichen Wesens mit geistlichen Kräften erfüllt werde, um theils als homogene Lebensgrundlage zu dienen, darin es seine Wurzeln schlage, theils als homogene Lebensfülle, daraus ihm fort und fort neue Kräfte zufließen. Wie wir bereits im Wunder und in der Inspiration eine unmittelbare Wirkung göttlichen Geistlebens auf die Natur des Menschen erkannt haben, so kehrt auch hier eine solche wieder. Aber während sie dort nicht zunächst der Heiligung der betreffenden einzelnen Persönlichkeit gegolten hat, sondern den allgemeinen Zwecken des Reiches Gottes, in welches der Einzelne eingegliedert ist, so gilt sie hier dagegen dem Heile des Einzelnen selbst und will eben für dessen Begründung und Befestigung eine entsprechende, geistlich wirksame Grundlage in seinem Innern schaffen. Und ist es dort das Princip der Vergeistlichung überhaupt, nämlich der von Christo ausgehende heil. Geist, welcher jene geistliche Wirksamkeit ausübt, so ist es hier, wiewohl unter seiner Vermittlung, die geistliche N a t u r Christi, deren wir theilhaft werden sollen. Soll aber eine solche Mittheilung der verklärten Natur Christi an unsere innere Natur stattfinden, so erhellt zugleich, daß solches nicht anders geschehen könne, als gleichfalls auf dem Wege der Natur, somit nicht durch die bloße freie Verkündigung des Wortes, (welche hiebei nur eine begleitende, obwohl nothwendige Bedeutung hat, weil die Natur wesentlich um der Persönlichkeit willen da ist), sondern durch eine äußere, in leibhafter Weise vor sich gehende Handlung. Und nicht minder erhellt, daß eine derartige Handlung von dem Herrn selbst geordnet sein müsse, der uns dadurch in die Gemeinschaft seines heiligen Naturlebens einführen will. Hierin besteht das Wesen des S a k r a m e n t s. Das Gnadengut des Sakraments ist eine Gabe geistlichen Naturlebens, wodurch uns Gemeinschaft mit Christo zu Theil wird, und empfangen wird dasselbe durch den Gebrauch von irdischen Elementen, welche als Bilder jenes himmlischen Elementes nach der Stiftung Christi für die Darreichung als Träger dienen, ähnlich wie der Schall den Träger bildet für den Gedanken im Worte. Die Naturhaftigkeit des Weges aber bringt es mit sich, daß der Empfang selbst in objectiver Weise, un-

abhängig von der inneren Stellung der Persönlichkeit, stattfindet, wenngleich durch diese die Wirkung des Genusses, ob zum Segen oder zum Unsegen, bedingt ist. Christus hat zwei solche Sakramente gestiftet, die heil. Taufe und das heil. Abendmahl, nach der zweifachen Bedeutung, die der Natur für die Persönlichkeit zukommt, als Grundlage und als Siegel derselben. Die Taufe versetzt den Menschen durch die Kraft des in ihr wirksamen heil. Geistes in die Theilhaftigkeit am geistlichen Naturleben Christi, und es wird der Mensch dadurch in das reinigende, heiligende Element dieses neuen Lebens ein- und untergetaucht, auf daß mit Christo der alte Mensch des Fleisches (im Princip) getödtet und begraben werde, und dagegen ein neuer, geistlicher Mensch mit Christo auferstehe, wiewohl auch dieß zunächst im Princip, durch den Keim, der in den Grund des menschlichen Naturlebens gesenkt wird. In beider Hinsicht ist das Wasser als Symbol und Träger gewählt, weil es ebenso Alles reinigt, als in ihm alle Keime des Lebens beschlossen liegen. Durch die Taufe wird auf diese Weise der geistliche Mensch hienieden geboren — oder vielmehr gezeugt. Denn durch die Taufe, durch die neu, d. i. geistlich zeugende Macht des heil. Geistes unter dem vermittelnden Dienste des Wassers, wird in den innern Menschen, in die Naturseele desselben das Princip geistlichen Naturlebens eingesenkt[1]), ebenso wie derselbe heil. Geist durch das Wort in die Geistesseele des Menschen d. i. in die eine selbe Seele, die der innere Mensch selbst ist, aber nach der Personseite derselben das Princip geistlichen Personlebens einsenkt[2]). Indem der Mensch dieses Wort frei in sich aufnimmt und der darin bezeugten Gnade Gottes in Christo glaubt, so wird hiedurch, unter dem Zusammenwirken der zeugenden Kraft des Wortes Gottes und der empfangenden Selbsthingabe des Glaubens, der Mensch in seiner Persönlichkeit (der geistige Mensch) geistlich geboren. Und die dem Herrn so gebornen Kinder (die Kinder Gottes, die Kinder des Reiches) wachsen alsdann hienieden durch die fortgehende Wirksamkeit des heil. Geistes, bis daß sie hinankommen zum geistlichen Mannesalter Christi[3]). Dieselbe Wirkung übt nun aber auch der Glaube auf den durch die Taufe in die innere Natur des Menschen gelegten Keim neuen Lebens. Dieser

---

[1]) Joh. 3, 5. — [2]) 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. — [3]) 1 Petr. 2, 2. Eph. 4, 13. 2c.

Keim bleibt so lange schlummernd liegen, bis die Seele, durch das Wort Gottes erweckt, im Glauben seiner geistlich zeugenden und bildenden Kraft in freier Empfänglichkeit und Hingabe sich öffnet. Hiedurch wird der Mensch auch in seiner Naturseele geistlich geboren; und in Parallele mit dem geistlichen Wachsthum unsrer Persönlichkeit wird auch unsre innere Natur und Leiblichkeit geistlich ausgestaltet und ihr das Bildniß unsrer geistlich gewordenen und werdenden Persönlichkeit eingeprägt. Aber dieser geistliche Lebensprozeß geht nicht offen und dem Auge der Welt erkennbar vor sich, sondern ebenso wie der neue Mensch des Herzens ein mit Gott in Christo verborgenes Leben führt[1]), so auch vollzieht sich die Entwicklung der geistlichen Leiblichkeit in der verborgenen Tiefe unsers Innern, umschlossen und verhüllt vom Leibe des Fleisches, wie das werdende Kind still geborgen liegt und wächst im Mutterschooße. Und erst, wenn diese Fleischeshülle in den Tod gesunken, wird offenbar werden, was in seiner stillen Tiefe gezeugt worden und gereift ist[2]). Daher kann im Anschluß an das Wort unsers Herrn, welcher die bei seiner Wiederkunft eintretende allgemeine Erneuerung der Welt mit dem Ausdruck „Wiedergeburt“ bezeichnet, die wirkliche Geburt des neuen, geistlichen Menschen in das Jenseits verlegt, (wie schon die alten Christen den Tag ihres Todes ihren geistlichen Geburtstag nannten), und hingegen die gesammte irdische, in der Stille des Innern vor sich gehende Entwicklung desselben mit der Lebensperiode zwischen der natürlichen Zeugung und Geburt in Parallele gestellt werden[3]). Hat jene erstere Anschauung ihren Grund in der Freiheit des geistlichen Lebens, so diese in der Verborgenheit desselben. Uebrigens ergibt sich aus dieser Bedeutung der Taufe, daß die Kindertaufe keine Abweichung von der Ordnung Christi sei, vielmehr bei ihr das Wesen der Taufe erst ganz erkennbar heraustrete, da die Natur, welcher die Taufe zunächst gilt, die Bestimmung hat, der erwachenden Persönlichkeit als Grundlage ihres Lebens zu dienen. Freilich aber, da mit der Taufe die Neuzeugung nur nach der Naturseite des menschlichen Wesens gegeben ist, so erlangt sie ihre Wahrheit erst dadurch, daß sich damit jene Neugeburt verbindet,

---

[1]) Col. 3, 3, 1 Petr. 3, 4. — [2]) παλιγγενεσία. Matth. 19, 28. — [3]) Vergl. Phil. Nicolai „Wiedergeburt der Dinge“ und Ed. Nägelsbach über die Taufe s. Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1849. 4. und „Gedanken über die Wiedergeburt“ 1871.

welche auf Grund der Verkündigung des göttlichen Wortes durch den Glauben in der Persönlichkeit stattfindet. Bloße Taufe ohne Glauben setzt eine Leiblichkeit des neuen Menschen ohne Seele, Glaube ohne Taufe eine Seele ohne Leiblichkeit. Erst wo beide in Vereinigung treten, ist der neue geistliche Mensch in der Totalität seines Wesens vorhanden, obwohl nach beiden Seiten zunächst nur im Princip und dem Keime nach. Und weil sich im Keime und Anfang des Lebens bereits alle Kräfte des Lebens regen, so erklärt sich's, warum fast alle Segnungen der Gnade für das Person- und Naturleben, Vergebung der Sünden, Anziehen Christi, Mittheilung des heil. Geistes und Versetzung in den Segensbereich des dreieinigen Gottes, der Taufe zugeschrieben werden können.

Aber dieser in der Taufe gelegte Keim des neuen Lebens verlangt Pflege. Daß der geistige Keim desselben durch das Wort Gottes, wodurch er gelegt worden, auch erhalten werde und mit dem Wachsthum des Glaubens erstarke, liegt am Tage. Aber auch der leibliche Keim des neuen Lebens soll seine Pflege erfahren. Dem dient das andere Sakrament, das heil. Abendmahl —, wobei es in dem Unterschied der erhaltenden von der schöpferischen Thätigkeit begründet ist, daß das heil. Abendmahl nicht wie die Taufe nur Einmal im Leben vollzogen, sondern fortgehends in demselben wiederholt werde. Der neue geistliche Mensch, welcher durch die Taufe gezeugt und durch den Glauben geboren ist, soll hier zu seinem Wachsthum stete geistliche Nahrung empfangen. Diese besteht in dem für uns gebrochenen Leibe und dem für uns vergossenen Blute Christi, welche er uns im heil. Abendmahle unter Brod und Wein zum Genusse darreicht. Es ist dieß die edelste, höchste Speise, die ein Mensch empfangen kann, daß er Leib und Blut des ewigen, fleischgewordenen Wortes genieße. Durch die natürliche Nahrung treten wir auch mit dem ewigen Worte in eine gewisse Gemeinschaft; denn von ihm ist ja das Schöpferwort ausgegangen, wodurch die natürliche Speise geschaffen worden, und es hat seine Liebe und Güte in ihr sich physische Wirklichkeit für uns gegeben. Indem wir täglich Speise und Trank zu uns nehmen, nehmen wir von dem ewigen schöpferischen Worte Kräfte des Lebens und bekräftigen aus ihm unser irdisches Dasein, in welches wir durch ihn gesetzt worden. Hingegen in der Speise des Sakraments treten wir mit dem persönlichen trinitarischen Worte selbst, das Fleisch geworden, in Ge-

meinschaft. Aus der geschaffenen Naturwelt hat dieses Wort der Ewigkeit sich seinen Leib angezogen, und der Leib Christi ist mithin die höchste Erscheinungsform der geschöpflichen Natur, worin ihr auch die höchste Ehre zu Theil geworden. Schon insofern ist derselbe edler denn das Köstlichste hienieden. Aber es handelt sich im sakramentalen Genusse nicht um natürliche, sondern um geistliche Speise. Nicht Christi natürlicher Fleischesleib ist es, den wir im Sakramente genießen, sondern sein Leib, welchen er, nachdem er ihn für unsere Sünde in den Tod dahingegeben, auf Grund dieses seines Gehorsams kraft der Machtvollkommenheit vom Vater aus dem Tode zum Leben wieder herausgeführt und in die Verklärung seines Geistes aufgenommen hat, um damit die Seinigen zu erfüllen, zu beleben und zu vollenden. Indem uns Christus mit diesem seinem eigenen wirklichen, aber verklärten Leibe speist, erhält dadurch alle natürliche Speise erst ihre volle Weihe, wie auch alle Weihe, die wir sonst vollziehen, von da erst ihre höchste Berechtigung empfängt. Und indem die natürliche Nahrung überdieß zur Trägerin dieser Sakramentsgnade gewählt wird, liegt für sie darin die Gewähr, daß auch sie einst der gleichen Verklärung werde theilhaft werden. Für die Kirche aber verkörpert sich in diesem geistlichen Mahle auf dem Wege testamentarischer Stiftung die Liebe Christi, wodurch er seine Gemeinde sich zum Eigenthum erkauft hat. Denn durch den Genuß seines Leibes und Blutes, zu dessen Trägern er Brod und Wein durch die Kraft des heil. Geistes [1]) für uns macht, will er als durch eine Speise und einen Trank des Lebens den in der heil. Taufe uns eingesenkten Keim geistlichen Lebens in unserm inwendigen Menschen nähren und diesen dadurch für den Tag der Auferstehung bereiten. Mittelbar aber wird dadurch unser Glaube gestärkt, da die Nießung seines Leibes und Blutes uns zugleich in tiefere Gemeinschaft mit seiner Persönlichkeit selbst einführt, und uns dadurch alle Güter des Heils, die er uns am Kreuz erworben hat, besiegelt werden, als da sind Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung und Friede und Trost des ewigen Lebens.

So wird die geistliche Leiblichkeit in uns auf zweifache Weise erhal-

---

[1]) Diese Vermittlung des heiligen Geistes, die im Wesen der Sache selbst begründet ist, finden wir auch in allen Liturgieen der alten Kirche ausdrücklich aufgenommen.

ten und für die künftige Offenbarung im Reiche der Herrlichkeit gepflegt: erstlich durch das Wort der Gnade, durch dessen gläubige Aufnahme und Bewegung im Gemüthe die Seele, zunächst zwar nach der persönlichen, mittelbar aber hiedurch auch nach der Naturseite ihres Wesens, des Lebens aus Christo theilhaft wird[1]), und sodann durch das Sakrament, wodurch diese Mittheilung unmittelbar auf unsere innere Natur, durch sie jedoch auch wieder rückwirkend auf unsere Persönlichkeit stattfindet. Und beide Wege, auf deren jedem, nur in verschiedener Weise, sich uns der ganze Christus an unsern ganzen inwendigen Menschen mittheilt, ergänzen sich hienach vermöge des solidaren Zusammenhangs, in welchem Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele zu einander stehen.

Haben wir bisher die Vergeistlichung der menschlichen Natur von der Seite aufgefaßt, wonach der Mensch sich zu den Gnadenwirkungen von Wort und Sakrament in receptiver Weise verhält, so verbindet sich hiemit nothwendig aber auch eine eigene Thätigkeit von Seite des Gläubigen selbst. Wenn nämlich der Christ durch jene Glaubensgemeinschaft mit Christo in sich das Princip und die keimliche Fülle geistlichen Naturlebens empfängt, so ist dieselbe zunächst nur Gabe für ihn, er hat aber in Bezug auf sie zugleich eine Aufgabe. Es ist dieselbe, welche die Persönlichkeit überhaupt ihrer Natur gegenüber hat. Gleichwie der Mensch berufen ist, der Natur seines Wesens, worin er sich in Folge der natürlichen Zeugung und Geburt vorfindet, die Eigenthümlichkeit seiner sittlichen Persönlichkeit, seinen persönlichen Charakter aufzuprägen, so auch soll von der geistlichen Entwicklung der Persönlichkeit, d. i. von ihrem freien Wachsthum in den Gaben und Tugenden der Gnade, der gleiche Einfluß auf den im Inneren gelegten geistlichen Naturgrund, auf die innere geistliche Leiblichkeit des Menschen ausgehen. Von so hoher Bedeutung ist auch nach dieser Seite die Bewährung der erfahrenen Gnade in heiliger Gesinnung und im Wandel nach dem Vorbilde Christi! Christus selbst gewinnt dadurch in Wahrheit eine Gestalt in uns. In Jedem aber bricht sich dieses Licht des Bildes Christi auf Grund seines individuellen Wesens und seines besondern innern Lebensganges in anderen Farben. Und die

---

[1]) Joh. 6.

Züge geistlichen Wesens, welche uns bei geförderten Christen aus ihrer äußeren leiblichen Erscheinung entgegentreten, sind nur ein schwacher Abglanz, welcher von dem verborgenen Charakterbilde dieser inwendigen Leiblichkeit in den äußeren Menschen hinausstrahlt. So verbindet sich mit dem vergeistlichenden Einflusse, welchen die Aufnahme des Lebens Christi durch seine Gnadenmittel auf unseren inwendigen Menschen ausübt, der vergeistigende, welcher von der freien Bethätigung dieser neuen Lebenskräfte ausgeht, jener Leben schaffend und erhaltend, dieser frei bildend und gestaltend, beide wie Stoff und Form in lebendigster gegenseitiger Durchdringung. Der natürliche, irdische Fleischesleib aber ist die Hülle, in welcher dieses Samenkorn des neuen Lebens verborgen ruht, der mütterliche Leib, in welchem der geistliche Mensch auf unsichtbarem Wege gezeugt, gepflegt und ausgebildet wird, bis ihn, wenn er in's himmlische Leben wird versetzt werden, dort sein wahres Lebenselement empfängt, darin er sein Wesen frei offenbaren und völlig entfalten kann.

Wenn die Seele sich im Tode vom irdischen Leibe, dessen Stoffe hiemit in ihre Anfänge zurückkehren, scheidet, so tritt die Seele ohne äußere Leiblichkeit in's Jenseits ein. Sie befindet sich aber darum nicht im Zustande völliger Leiblosigkeit. Zwar einen anderen äußeren Leib wird sie nicht anziehen; denn, wie es das Wesen der Persönlichkeit mit sich bringt, gibt es für die Seele nur Einen Leib, der eben ihr äußeres Bild ist, und derjenige, den sie hienieden getragen, wartet noch seiner Auferweckung am jüngsten Tage. Wohl aber folgt der Seele ihre innere Leiblichkeit, die ihr nach ihrer Eigenschaft als Naturseele immanent ist, in jenes Leben hinüber. Es ist dieß das der Seele inwohnende Grundbild und die empfängliche Kraft der Leiblichkeit, welche die unbedingte innere Voraussetzung für die Bildung des äußeren stofflichen Leibes bildet. Bei der gläubigen Seele besteht dieser immanente Keim (um uns dieser kurzen, aber nur im subjektiven und formalen Sinne geltenden Bezeichnung zu bedienen) des Leibes aber nicht mehr in jener bloßen allgemeinen Anlage, wie er von Natur als natürlicher, seelischer, mit der Bestimmung zur Vergeistlichung in der Seele gesetzt ist; sondern durch die Gnade Christi im heil. Geiste ist derselbe bereits vergeistlicht, und die Seele hat ihm überdieß das Gepräge ihres geistlichen Personlebens aufgedrückt. So

wird die Seele, die im Herrn geschieden, nach dem Tode von der inneren geistlichen Leiblichkeit getragen und umgeben sein, welche sie sich hienieden auf dem stillen, verborgenen Wege des Glaubens durch die Kraft des heil. Geistes ausgewirkt hat. Aber freilich, so lange der Mensch auf diese bloße Innerlichkeit und Keimlichkeit des Leibes beschränkt ist, fehlt ihm ein wesentliches Element zur vollen Seligkeit, weßhalb wir uns hienieden sehnen, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden. Ein gewisser Ersatz für die äußere Leiblichkeit wird jedoch der Seele dadurch geboten sein, daß nach der innigen Gemeinschaft, die sie mit Christo hat und jenseits in noch viel innigerer Weise wird fortsetzen dürfen, auch die Beziehung ihrer inneren Leiblichkeit zur leiblichen Natur Christi nicht unterbrochen, sondern ihr als jenseitiges Analogon des Sakraments verbleiben wird. Die verklärte Leiblichkeit Christi, welche für seine freie geistige Allgegenwart das begleitende physische Element bildet, wird als heiliges Gewand die Blöße seiner Heiligen in jenem Stande der äußeren Leiblosigkeit decken, daß sie unter deren schirmender Ueberschattung selig ruhen mögen[1]). Und eben durch diesen währenden Gnadeneinfluß werden die Seelen auch nach ihrer Naturseite vollendet werden, ebenso wie es in ihrem freien Geistesleben durch die ewige geistige Selbstmittheilung Christi geschehen wird, bis, wenn er selbst in Herrlichkeit wiederkommt, für sie der Tag der Auferstehung anbrechen wird zu ihrer Ueberkleidung mit einem eigenen äußeren persönlichen Leibe.

Wie bei Christo, dem Vorgänger unserer eigenen Auferstehung, zwar die persönliche Vollendung im Geiste die nothwendige innere Voraussetzung für seine Auferstehung bildete, diese selbst aber doch erst durch einen besonderen Akt seines himmlischen Vaters eintrat (den die heilige Schrift als Zeugung des Sohnes bezeichnet[2])), so auch tritt die künftige Auferstehung der Gläubigen noch keineswegs in Folge ihrer persönlichen inneren Vollendung ein, sondern erst durch die Kraft des zu seiner Herrlichkeit eingegangenen und in dieser Herrlichkeit am Ende

---

[1]) 2 Cor. 5, 1—5; Offenb. 6, 9. „Seelen unter dem Altar". Bernhard von Clairvaux sagt: Sancti sub Christi humanitate feliciter quiescunt. Häufig und gern wird diese vorläufige Ueberkleidung auch als „prima stola" bezeichnet. Offenb. 6, 11. 7, 13; vergl. mit Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

[2]) Apostelgesch. 13, 33.

der Tage wiederum erscheinenden Christus, welcher diese Kraft auf Grund seines Erlösungswerkes ewiglich vom Vater nimmt und durch den heil. Geist in der Auferweckung der Todten bethätigt[1]). Hat der heilige Geist nach dem Abschluß der ersten, niedrigen Erscheinung des Gottessohnes in das innere Leben der Menschheit sich ergossen, um es geistlich zu erneuern, so wird er einst bei der herrlichen Wiederkunft Christi und auf Grund derselben auch die äußere leibliche Natur in diese Vergeistlichung aufnehmen, um das Reich Gottes auf der Basis derselben zu vollenden[2]). Denn jede neue Offenbarung des trinitarischen Wortes hat eine entsprechende Ausgießung des trinitarischen Geistes zur Folge. Bei diesem Akte der Verklärung stehen nun die äußere und die menschliche Natur ebenso in solidarem Zusammenhange, als es bei der Schöpfung der Welt selbst ursprünglich der Fall gewesen. Wie hienieden bereits im Einzelleben um der Sünde willen der Zorn Gottes über alles Fleisch ergeht in Tod und Verwesung des Leibes, so wird einst auch die gesammte Fleischeswelt, welche der Sünde der Menschheit zum Schauplatz gedient hat, durch das Feuer des göttlichen Zornes zergehen. Anderseits aber hat Christus, als Erlöser von der Sünde und ihrem Fluche, durch die Vergeistlichung seines eigenen, aus dieser Fleischeswelt angenommenen Leibes auch die irdische Natur bereits für ihre künftige Verklärung geweiht. Deßgleichen wird das diesseitige Bemühen und Ringen der Menschheit, sich die Naturwelt zu einer homogenen Wohn- und Wirkungsstätte zuzubereiten, welches einen Theil ihrer sittlichen Lebensaufgabe hienieden ausmacht, nicht vergeblich sein für die Vergeistigung der Naturwelt, welche die künftige Vergeistlichung derselben als formelles Moment begleitet. Durch die Kraft Christi, des fleischgewordenen, aber nun verklärten und alles Fleisch in seine Verklärung aufnehmenden ewigen Wortes wird sodann der heil. Geist aus dem innern Wesen der in Feuer zergehenden Welt eine neue hervorbilden, nicht jedoch eine andere, sondern dieselbe in neuer, verklärter Gestalt, gleichwie der Leib Christi selbst in der Auferstehung derselbe geblieben, aber in den Zustand der Verklärung übergegangen ist. Und zwar gilt

---

[1]) Joh. 5, 25—27; Röm. 8, 10. 11.

[2]) Daher nimmt das Apostolische Symbolum die Lehre von den letzten Dingen in den Artikel vom heil. Geist auf.

dieß von der gesammten Naturwelt in ihrem Gegensatz von Himmel und Erde[1]); ja, der ganze Reichthum ihrer diesseitigen, zur Fülle des göttlichen Reiches nothwendigen Gestaltungen wird wiederkehren, wiewohl in neuer, nach Stoff und Form geistlicher Weise[2]), um nicht wieder aufgehoben zu werden, sondern als unbewegliches Reich wahren Lebens ewiglich zu bestehen[3]).

Durch die gleiche von Christo ausgehende Macht des heil. Geistes werden einst aber auch die abgeschiedenen Seelen mit einem verklärten Leibe überkleidet werden. Denn unter seinem Einflusse werden der Seele aus den Elementen der dann verklärten Naturwelt die gleichen Stoffe zur Neubildung des Leibes zugeführt werden, daraus ihr irdischer Leib gebildet gewesen, und die Seele wird denselben das Bild ihres innern geistlichen Leibes einprägen, damit ihr geistliches Wesen auch im äußern Leibe zur vollen Darstellung gelange. Bei den Ueberlebenden aber wird derselbe Prozeß nach den bekannten Aussagen der Schrift[4]) in Form der Verwandlung vor sich gehen. Auf diese Weise wird ebenso, wie Christus in seinem wahren irdischen Leibe auferstanden ist, einst jeder Mensch in demselben seinem Leibe, der in's Grab gelegt worden, auferstehen. Und es gilt diese Identität vom ganzen Wesen des Leibes, wie von seiner Form und Gestalt, die in ihren Grundzügen selbst beim fleischlichen Leibe ein Abbild vom Wesen der Seele ist, so von den Stoffen, die die äußere Erscheinung des Leibes bilden, nur daß in beider Hinsicht das Fleisch daran völlig überwunden und Alles im Geiste verklärt sein wird[5]). Ob aber die Identität des Stoffes sich nur auf die Arten desselben oder selbst auf die einzelnen Stoffestheile beziehe, ist eine Frage, die ihre Bedeutung verliert, wenn man bedenkt, daß die Stoffe selbst wieder aus unsichtbaren Kräften sich bilden und, um sich einem Organismus als Theile einzugliedern, erst in jene zurückgeführt werden und aus ihnen in neuer Gestalt hervorgehen müssen.

Es genüge übrigens, hiemit nur den allgemeinen Entwicklungsgang

---

1) Jes. 65, 17; 2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1. — 2) Matth. 26, 29. — 3) Hebr. 12, 26—28. — 4) 1 Thess. 4, 14—18; 1 Cor. 15, 51. 52. — 5) Joh. 5, 28. 29; Röm. 8, 11; 1 Cor. 15, 42 ꝛc.

der geistlichen Natur und Leiblichkeit nach seinen Grundzügen gezeichnet zu haben, da wir hier nicht eine ausführliche Lehre von der geistlichen Natur und Leiblichkeit geben, sondern bloß ihr Wesen in's Licht stellen wollen.

---

7. Beschaffenheit der geistlichen Natur und Leiblichkeit.

Wenn wir es nun schließlich noch versuchen, die Beschaffenheit der geistlichen Natur und Leiblichkeit darzulegen, so dürfen wir es uns nicht verhehlen, daß wir es zu einer lebendigen Vorstellung davon zu bringen außer Stande sind, weil wir nur in den Schranken irdischer Kategorien zu denken und das Ewige nur im Bilde und nach Analogie der Gesetze dieses zeitlichen Lebens auszusprechen vermögen. Auch das Edelste und Herrlichste; das Feinste und Zarteste, was die Erde hegt, ist grob und schwach und unrein im Verhältniß zu den Stoffen des geistlichen Lebens. Gleichwohl können wir uns aus den Gesetzen der in dieser Welt wirkenden Principien und aus dem Gegensatz des Geistes und geistlichen Wesens zum endlichen Wesen des Fleisches annähernd ein Bild von der geistlichen Natur und Leiblichkeit verschaffen. Wir blicken zu dem Zweck in die Grundelemente und Anfänge unsers Wesens zurück.

Von Natur ist der Mensch, wie wir gesehen haben, als ein Selbst, als Persönlichkeit gesetzt mit der Bestimmung für die Gemeinschaft des Reiches Gottes, welche zunächst Gottesgemeinschaft ist, aber als solche zur wahren Weltgemeinschaft sich erweitert. In Folge der Schöpfung selbst waren im Menschen das Wesen der Selbstheit und das der Gemeinschaft unmittelbar verbunden, ohne daß das Leben der kreatürlichen Selbstheit in Widerspruch zur Gottesgemeinschaft gestanden, aber auch ohne daß die Gottesgemeinschaft durch eigene Selbstbestimmung des Menschen zur freien Herrschaft über die Selbstheit erhoben gewesen wäre. Die Unter- und Einordnung der Selbstheit in das Leben der Gottesgemeinschaft war zunächst nur eine durch die Schöpfung unmittelbar gesetzte, war zunächst bloße Gabe Gottes an den Menschen, noch nicht eigenes Werk des Menschen gewesen. Insofern nun die Seele Princip und Träger der Selbst-

heit, der (ideale) Geist aber Princip und Träger der Gottesgemeinschaft ist, war der paradiesische Mensch und so auch sein Leib seelisch mit der lebendigen Anlage, geistlich zu werden. Und es war ihm als Aufgabe gesetzt, sein Selbst und hiemit auch seine Leiblichkeit durch freien Gehorsam der Liebe aus der anfänglichen unmittelbaren Einheit des Seelischen mit dem Geistlichen zur freien Herrschaft des Geistlichen über das Seelische und zur Durchdringung dieses von jenem fortzubilden und dieses wahre Leben auf allmählichem Wege seiner Vollendung zuzuführen. Ein gleiches Verhältniß begegnet uns in der Stellung des Menschen zur Naturwelt. Auch die Naturwelt [1]) trägt nach göttlicher Ordnung den Gegensatz von Selbstheit und Gemeinschaft, obwohl auf niedrigerer Stufe, in sich; aber auch in ihr war dieser Gegensatz anfänglich noch in unmittelbarer Einheit gestanden, und es hatte die Aufgabe des Menschen als des persönlichen Centralpunktes der Natur eben darin bestanden, die reine Herrschaft des Geistes, welcher gleicherweise für die Natur wie für die Persönlichkeit das ideale Princip des Lebens bildet, indem er sie in seiner Seele und durch dieselbe in seinem Leibe aufrichtete, von da auf die äußere Natur, deren zusammenfassenden Höhepunkt sein Leib bildet, überzuführen. Wir müssen hiebei die an sich nicht unwichtige, an diesem Orte aber nicht wesentliche Frage unerledigt lassen, ob nicht etwa vorher bereits, vor der Erschaffung des Menschen, durch einen Abfall in der Engelwelt eine Störung jener Einheit der Gegensätze in der Naturwelt eingetreten gewesen, so daß sich des Menschen Aufgabe näher dahin bestimmte, durch geistliche Selbstbewährung im Kampfe wider die Mächte der Finsterniß die Natur aus diesem widernatürlich herbeigeführten Chaos wiederum zu erlösen und eben hiemit zugleich das Wesen des Paradieses, worin die Einheit jener Gegensätze für die Natur zunächst auf unmittelbarem Wege hergestellt und die Geistlichkeit der Natur somit erst bereits lebendiger Keimlichkeit gesetzt gewesen, zur vollen Herrschaft geistlichen Wesens über die Naturwelt fortzubilden. Es genügt hier, auf Grund der heil. Schrift das festzuhalten, daß der Mensch diese Aufgabe, wie bezüglich seiner selbst, so auch bezüglich der Welt nicht gelöst habe. In Folge seiner sündlichen Loslösung aus der Gemeinschaft Gottes und der Erhebung der Selbstheit zum Princip

[1]) Vergl. S. 335.

seines Lebens ist nicht allein in seinem eigenen Wesen die unmittelbare Einheit jener innern Principien aufgehoben worden, sondern auch in der äußern Welt erkennen wir die gleiche Verkehrung: das Paradies ist von der Erde geschwunden und die Erde geblieben als eine vergängliche Welt des Fleisches. Blicken wir diesen Zustand näher an.

Es ist eine ursprüngliche Ordnung der Dinge, und die ewiglich bleibt, daß die einzelnen Wesen ihren Bestand neben einander haben. Diese Ordnung schließt beides, das Gesetz der Selbstheit und das der Gemeinschaft in sich; denn im Nebeneinander liegt ebenso die Selbständigkeit des Einzelwesens als seine Bestimmung für die Gemeinschaft mit Andern und mit einem Ganzen. Je aber nach der Beschaffenheit des darin waltenden Lebens wird der eine oder der andere dieser beiden Gegensätze vorwalten, und das Uebergewicht der Selbstheit wird ebenso das Nebeneinander zu einem Außereinander machen, als es durch die Herrschaft der Gemeinschaft die Form des Ineinander erhalten wird. Da nun durch die Schöpfung die Einheit jener Lebens-Principien erst bloß unmittelbar gesetzt, und noch nicht durch die Kreatur selbst bestätigt und bekräftigt war, da diese noch nicht im geistlichen, sondern erst nur im physischen (natürlichen) Leben, wiewohl ohne Widerspruch mit jenem stand, und dieses erst in jenes überführen sollte, so werden wir im ursprünglichen Stande der Schöpfung das Nebeneinander des Seins als ein relatives Außereinander aufzufassen haben, ohne daß dieses jedoch, weil es von dem Für- und Ineinander der Bestimmung getragen war, als ausschließende Macht in die Erscheinung getreten oder erfahren worden wäre. Vielmehr würde, wenn der Mensch seine Aufgabe, das Leben der Selbstheit mit dem Gesetz der Gemeinschaft zu durchdringen, erfüllt hätte, das Nebeneinander der räumlichen Existenz aus der Form des relativen Außereinander in die des wahren Ineinander übergegangen sein. Statt dessen aber hat der Mensch in der Sünde, die Principien seines Wesens verkehrend, das Leben der Gemeinschaft in den Dienst der Selbstheit gestellt. Und hiedurch ist das Nebeneinander zu einem ausschließenden Außereinander geworden, wie sich uns dasselbe in dem gegenwärtigen Stande der Natur als Raumes-Gesetz zu erkennen gibt.

Der Raum ist nicht eine bloße menschliche Vorstellung, wie man wohl behauptet. In den Bereich der Vorstellung fallen bloß die

wechselnden und irrenden Gedanken über die Entfernung der Dinge im Raume. Aber daß diese selbst räumlich bestehen, gehört zu ihrem Wesen. Und deßhalb hat auch Gott für unsern Geist die Nothwendigkeit gesetzt, was hienieden besteht, in den Formen des Raumes anzuschauen und zu denken, sowie die Kraft in ihn gelegt, diese Gesetze zu erforschen und in ihrer Wahrheit zu erkennen. Die Wirklichkeit des Raumes selbst aber bestreiten und ihn auf bloße menschliche Vorstellung zurückführen, hieße gar nichts anders, als auch die Dinge, die in der Welt sind, und uns mit ihnen für bloße Vorstellung zu erklären.

Freilich aber ist der Raum nicht selbst wieder ein Ding oder ein Stoff oder eine Substanz, sondern er bezeichnet nur die Weise, wie Stoff und Substanz in der Wirklichkeit sind, er ist, wie die Zeit, eine allgemeine Existenzform der Dinge in dieser Welt. Daher auch der Raum nicht weiter reicht als diese Welt. Und wie die Welt beschränkt und endlich ist, so auch der Raum. Man schreibt demselben zwar nicht selten Endlosigkeit zu. Und allerdings ist unser empirisches Denken an die Vorstellung der Endlosigkeit gebunden. Denn wo fände dasselbe eine Grenze des Raumes? Suchen wir sie hinter dem Aeußersten, was unser Auge erreicht, was wird hinter diesem sein? Doch wieder Raum, worin etwas bestehen kann! und was dann weiter? So geht unsere Vorstellung in's Endlose. Und das Endlose ist das Schrankenlose. Das Schrankenlose ist aber auch das Gestaltlose. Und was der bestimmten Gestaltung entbehrt, wer will dieses erkennen? So ist das Endlose zugleich das Sinn- und Vernunftlose. Verträgt sich dieß aber mit dem Begriffe der Welt als eines Werkes Gottes? Die Welt, welche aus den Händen der ewigen Weisheit und Liebe hervorgegangen, ist ein in sich geschlossenes Ganzes, ein klar und fest gegliederter Organismus des Seins und Lebens, worin Alles in lebendiger Wechselwirkung und Einheit steht. Indem nun der Raum nicht etwas für sich Existirendes ist, sondern nur in und an dieser Welt haftet, so muß sie für ihn auch die wesentliche Schranke bilden. Ueber diese geschaffene Welt hinaus gibt es keinen Raum (im irdischen Sinne); sondern dort liegt, was im Verhältniß zum irdischen Raum ein Raumloses ist. Oder vielmehr, da dieser selbst nicht ein Nichts sein kann, so haben wir dort das zu suchen, was den irdischen Raum mit der gesammten Welt, die in ihm steht, um-

schließt und trägt, ein Ueberräumliches, welches alles irdischen Raumes Grund und Ziel ist.

Der Raum, wie wir ihn kennen, mit seinem Gesetz des ausschließenden Nebeneinander ist also keineswegs eine allgemeine Ordnung des Daseins, sondern besteht nur für diese Welt des Fleisches, worin das Princip der Selbstheit herrscht über das der Gemeinschaft. Ueber dieser Welt steht jene, worin das Leben der Gemeinschaft in voller Wahrheit waltet, ein Reich der Liebe. Dort besteht ein Nebeneinander, welches reines Ineinander ist, ein Leben der Allgegenwart in seliger Einheit, der Himmel, darin Gott thront in ewiger Herrlichkeit. Aber auch unter unsrer Fleischeswelt müssen wir eine Welt noch anerkennen, jene, worin das Princip der Selbstheit seine volle Herrschaft übt und das Leben der Gemeinschaft getilgt ist, ein Reich des Hasses, der Gottesfeindschaft, die Hölle. Ihre Existenzform ist die Unterräumlichkeit, (wobei übrigens das Unter ebenso wie dort das Ueber zunächst nicht lokal, sondern metaphysisch zu verstehen ist), ein Nebeneinander, welches nicht bloß als absolutes Außereinander, sondern zugleich als absolutes Widereinander besteht, ein Leben, worin der unbegrenzte Trieb, sich selbst gegen alles Andere geltend zu machen, eine unendliche gegenseitige Abstoßung bewirkt, eine Allgegenwart in schrecklichster Zerrissenheit vollendeten Hasses.

Zwischen beiden Raumessphären, der über- und unternatürlichen steht nun diese Fleischeswelt mitteninne, welche für jene die Bestimmung in sich trägt, aber dieser durch ihre Schuld ohne die Hand höherer Hülfe rettungslos entgegeneilt. Und noch ist die Empfänglichkeit für jene in ihr vorhanden. Denn wenn auch immerhin durch die Sünde die Selbstheit hienieden zur Herrschaft gelangt ist, so ist doch jenes Leben der Gemeinschaft in ihr noch keineswegs ausgetilgt. Und nicht bloß von der irdischen Persönlichkeit gilt solches, sondern auch in der Naturwelt können wir den Reflex davon als bestehendes Lebensgesetz erkennen.

Dieß führt uns auf eine weitere Ordnung der Dinge hienieden. Alle Gemeinschaft unter den kreatürlichen Wesen besteht nur dadurch, daß von oben ein Band in sie herniederreicht, welches sie gemeinsam unter einander verbindet. So erhält alles Gemeinleben unter den Menschen seinen wahren und bleibenden Charakter erst dadurch, daß es den Zwecken des Reiches Gottes sich unterordnet, daß, wo ein Ich und Ich sich verbinden, sie

mit einander in einem höheren, dem göttlichen Ich Eins sind. Dasselbe Verhältniß kehrt wieder und spiegelt sich ab in der Naturwelt. Die untere Region der Schöpfung, die Erdensphäre, hat über sich noch eine höhere, obwohl gleichfalls kreatürliche Sphäre, den Himmel — ein Gegensatz, welcher in der Schöpfung bereits von Anfang an geordnet gewesen ist[1]), im Lauf der Schöpfungstage aber noch seine speciellere Ausprägung erhalten hat[2]). Und nach göttlicher Ordnung soll in diesem Gegensatz von Oben und Unten ein Leben ungehemmter Gemeinschaft bestehen, eine unbegrenzte Anziehung von Oben nach Unten und ein dem entsprechender Zug des Sehnens von Unten nach Oben. Wie Gott die Personwelt für die Gottesgemeinschaft angelegt und bestimmt hat, so die Naturwelt für die Himmelsgemeinschaft; und der Geist ist es, welcher beides, wie er es fordert, so auch wirkt. Die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde hat nun aber eine Offenbarung jener obern in dieser untern Welt zur Folge, welche wir L i c h t nennen[3]) — wie deßhalb auch die in der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft gründende Offenbarung des göttlichen Geistes in unserem Geiste von der heil. Schrift als Licht (im geistigen Sinne) bezeichnet wird. Das Licht in der Natur entspricht dem Walten der Idee, der Herrschaft des Geistes im Personleben. Hinwiederum aber begegnen wir in der untern Weltsphäre dem Drange, sich in sich selbst zusammenzufassen, und in Folge dieses selbstischen Dranges sind die irdischen Wesen an die Macht der niedern Sphäre gebunden und zu ihr hinabgezogen. Dieser Drang, sich in sich selbst zusammenzufassen, bildet in der Naturwelt das Wesen der M a t e r i e (zunächst im guten Sinne); und den dadurch bedingten Zug nach Unten, die Gebundenheit an das untere Centrum, im Gegensatz zum Zuge nach jenem höheren Centrum,

---

1) 1 Mos. 1, 1. — 2) 1 Mos. 1, 3—19.

3) Es ist hiebei gleich, ob man das Licht als Fluidum auffasse, das von den Himmelskörpern auf die Erde niederströmt, oder als Undulation des Aethers, die in unsere Luftsphäre herniederwirkt. Ein noch volleres Verständniß vom Wesen des Lichtes ergibt sich übrigens, wenn wir (S. 313) im Aether das Grundelement erkennen dürfen, aus welchem bei der Schöpfung Alles geworden. Denn wie natürlich ist es, daß die geschöpflichen Existenzen der Erde ihren Bestand nur dadurch haben können, daß sie mit ihrem mütterlichen Lebenselement (das eben durch das Licht in sie einströmt) in stetem Rapport verbleiben!

nennen wir Schwere. Schwere und Licht sind die zwei Pole des irdischen Naturlebens, entsprechend dem Gegensatz der kreatürlichen Selbstheit und der Gottesgemeinschaft. Wie nun die Selbstheit an sich, so lange sie mit dem Leben der Gemeinschaft nicht in Widerspruch steht, gut ist, so gilt dasselbe vom Zug der Schwere. Haben wir im Lichte der Natur die Parallele zur freien Offenbarung der Idee, zum Walten des Geistes in der Sphäre des Personlebens erkannt, so ist die Schwere mit dem Zuge der Persönlichkeit nach Verleiblichung in Parallele zu setzen, da im Leibe der Trieb, sich in sich selbst zusammenzufassen, seinen abschließenden Ausdruck findet. Und wie dieser Trieb an sich recht und gut ist, so gilt dasselbe vom Leibe. Wie nun in der Sphäre des Personlebens durch die Vereinigung von Geist und Leib die „lebendige Seele" entsteht, so entsteht in der Sphäre der Natur aus dem Zusammenwirken von Licht und Schwere das Leben, welches eben in der Seele seine höchste Erscheinungsform gewinnt. Aber die Schwere bildet hiebei für das Leben nur die Grundlage, wie der Leib für die Seele, wie die Selbstheit für die Bethätigung der Seele; hingegen die das Leben selbst zeugende Macht ist das Licht, wie für die Seele der Geist, wie für das wahre Leben der Seele die Gemeinschaft und Liebe. Den Beweis für diesen Einfluß des Lichtes in der Naturwelt finden wir darin, daß Gott, ehe er etwas Anderes geschaffen, zuerst das Licht gemacht hat. Uebrigens werden wir diese Bedeutung des Lichtes noch besser verstehen, wenn wir das Wesen des Lebens selbst näher erwägen. Leben besteht darin, daß in einem Wesen eine stete entfaltende Bewegung von dessen Centrum ausgeht und darein wieder zurückkehrt[1]).

---

[1]) Es ist hier die unterschiedliche Bedeutung der biblischen Begriffe „Licht" und „Leben" wohl zu beachten. Das Licht als Strahl, der von Oben nach Unten dringt, hat die Form der Linie, das Leben als innere Bewegung eines Organismus die des Kreises. So hat auch die Bethätigung der Persönlichkeit, indem sie sich selbst bestimmt und eine Richtung nach einem Ziele gibt, die Form der Linie, und ihre wahre Richtung ist die nach Oben, nach dem Quell ihres Seins, von welchem auf sie die Kräfte des Geistes niederströmen und in ihrem Denken und Wollen Uebereinstimmung mit dem göttlichen Denken und Wollen, d. i. Wahrheit ihres Erkennens, Heiligkeit ihres Willens wirken. Aus diesem Grunde bezeichnet die heilige Schrift die wahre, göttliche Richtung der Persönlichkeit nach ihrer intellectuellen und ethischen Seite als Licht, wie denn auch Gott selbst Licht nur dadurch ist, daß er sich in der Selbsterzeugung seines Wesens und der Selbstbestimmung seines Lebens von der Idee seines Wesens, die als

Solches kann aber nur geschehen, wenn das Wesen selbst die richtige Stellung nach Oben hat, welche für seine Existenz bedingend und für sein Wirken nach Innen maßgebend ist, wenn in das Centrum des Wesens sich die Kraft des Lichtes von Oben in freiem Zufluß niedersenkt und in demselben hiedurch die Kraft zu jener Bewegung unterhält. Die irdischen Geschöpfe sind Lichtbildungen, die sich unter dem Einfluß des Lichtes dem Dunkel entringen, um sich im Lichte ihres Lebens zu freuen. Sie leben als irdische Naturwesen von der Gemeinschaft mit dem Himmel, sie leben durch das Licht, gleich wie die kreatürliche Persönlichkeit wahres Leben nur aus der Gemeinschaft mit Gott schöpft, durch die Lichtoffenbarung des Geistes Gottes in ihrem Geiste.

Nun hat Gott den Gegensatz von Licht und Schwere (Materie) anfänglich in die unmittelbare Einheit seiner Pole gestellt, mit der Bestimmung, daß der Zug der Schwere (die Materialität des Stoffes) der Macht des Lichts durchaus dienstbar sei. Und es wäre die Aufgabe des Menschen, als des Herrn der Naturwelt, gewesen, diesen Sieg für die Natur in sich selbst herbeizuführen. Hätte der Mensch durch das Bleiben im Gehorsam der Liebe den Geist aus Gott, wodurch er selbst und die ganze Natur Leben und Dasein hat, frei als Princip seines Lebens bethätigt, so würde auch in der Naturwelt dieses Princip in ungestörtem, allwirksamen Einfluß geblieben sein und den freien Rapport der Erde mit der Oberwelt des Lichtes lebendig erhalten haben, wodurch das Leben für die Naturwesen unterhalten wird. Es würde dann hienieden ein ewiger Frühling des Paradieses geherrscht, und das paradiesische Wesen würde durch den Menschen mit dem Wachsthum seines Lebens im Geiste über

---

Höheres über seiner Wirklichkeit steht, leiten läßt, und somit seine Wirklichkeit von dieser Idee völlig durchleuchtet ist. Hingegen die Natur, deren höchste Erscheinungsweise der Organismus mit seinem Kreislaufe aus dem Centrum nach der Peripherie und zurück ist, worin das Charakteristische des Lebens, der Unterschied der belebten von der unbelebten Natur besteht, hat die Form des Kreises; und höchstes Ziel im Naturleben ist dieß, daß diese Bewegung ungehindert und in lebendigster Gegenseitigkeit und Durchdringung aller Kräfte und Organe stattfinde. Wo deßhalb in der Sphäre der geistigen oder leiblichen Natur diese volle ungetrübte Harmonie der innern receptiven und spontanen Selbstoffenbarung besteht, bezeichnet die heilige Schrift dieselbe als Leben.

die ganze Erde hin sich verbreitet haben, um sie zu einem Lichtreiche zu verklären. Aber nachdem durch die Erregung der Selbstheit in der Naturwelt — wobei wir wiederum dahingestellt sein lassen, ob solche vom Menschen ursprünglich ausgegangen sei oder von ihm nur aus der Engelwelt neu wieder aufgenommen worden — die Herrschaft des Geistes in ihr gehemmt worden war, ist die freie Offenbarung der obern in der untern Welt, das siegreiche Vorgehen und Durchdringen des Lichtes in ihr aufgehalten worden. Nicht ist das Licht gänzlich dadurch vertrieben worden, wie auch die Lichtempfänglichkeit und Lichtfähigkeit der Erde dadurch nicht getilgt wurde. Es dringt das Licht noch immer hernieder in die Regionen der Erde und wird von allen Geschöpfen aufgenommen, ja durchdringt das ganze irdische Dasein. Selbst in den Tiefen der Erde ist noch Licht; wenigstens muß dieß, wenn nicht vom Sonnenlichte, doch vom allgemeinen Lichte gesagt werden, das im Sonnenlichte keineswegs aufgeht, sondern nur in demselben für die höheren Ordnungen des Lebens individualisirt ist. Wie könnten wir sonst im Gestein der Erde Farben treffen, die doch nichts Anderes sind denn Wirkungen des Lichtes und ohne immanentes Licht am Tageslicht nicht leuchten würden! Absolute Finsterniß herrscht nirgends hienieden, lichtlos ist nur die Hölle[1]). Aber wenn auch der Zug und Verkehr nach Oben durch den Einfluß der Sünde nicht völlig aufgehoben worden, so ist er doch dadurch zurückgedrängt, hingegen ist der Zug der selbstischen Aus- und Abschließung herrschend und hiedurch der Zug nach Unten, die Schwere übermächtig geworden. Denn während etwas licht und leicht dadurch wird, daß es vom Wesen seines höheren Centrums erfüllt und im Innern davon getragen ist, so wird es im Gegentheil finster und schwer, wenn es demselben sich verschließt, und indem es hiemit davon leer bleibt, dem Zuge nach Unten (welchem der Druck von Oben entspricht) anheimgegeben wird. So ist durch den Einfluß der Sünde in der Natur ein Kampf des Lichtes als des Zuges nach Oben mit der Schwere als dem Zuge nach Unten, ein Kampf des Lichtes mit der Finsterniß herbeigeführt und eine Lebensform begründet worden, in welcher das Licht mit tiefem Schatten gemischt ist und schließlich sammt den geschöpflichen Lichtbildungen wieder in die Nacht zurücksinkt. Dieser

[1]) Amos 5, 18; Matth. 8, 12. 25, 30.

herrschende Zug der Selbstheit und Eigenheit in der Natur, welcher den Zug nach Unten in seinem unmittelbaren Gefolge hat, im Gegensatz zu dem von der Herrschaft des Geistes ausgehenden Zuge der Gemeinschaft, der sie den Einflüssen von Oben öffnet, ist es, was die kreatürliche Welt zu einer Welt des Fleisches macht. Fleisch ist die Welt in ihrem kreatürlichen Fürsichsein mit dem Zuge nach Unten, während ihre Bestimmung die ist, in der Gemeinschaft mit Gott zu stehen, wozu der Geist aus Gott, durch welchen sie ist, sie leitet[1]).

Aus der Uebermacht des selbstischen Princips ist demnach ein zweifacher Zug in der Naturwelt entsprungen und gemeinsam wirkend geworden: der des Außereinander und der nach Unten, beide in engster Verbindung. Indem nun das Leben, wie wir erkannt haben, durch den Doppelzug der irdischen Kräfte, den nach Oben und zu einander, besteht, so erhellt, wie jener das Fleisch beherrschende entgegengesetzte Doppelzug allem Leben feind sein, wie er alle Vereinigung trennen und alle Existenzen und Stoffe auflösen müsse. Diese dem Leben feindliche Macht in der Natur stellt sich uns dar in dem Wesen des Feuers. Das Feuer durchdringt die ganze Naturwelt in ihrem jetzigen Bestande. Und das eben ist das charakteristische Wesen des Fleisches, daß es, während es vom Lichte nur angeschienen und nicht durchschienen wird, dagegen die Macht des Feuers auf latente Weise in sich trägt. Ist dasselbe auch nicht absolutes Feuer, da neben ihm noch Licht besteht und wirkt — absolutes Feuer ist nur in der Hölle — so bildet es doch die herrschende Macht in der Welt des Fleisches. Davon gibt der währende Verwesungsproceß (ein successiver Verbrennungsproceß, wie die Naturkunde uns lehrt), in welchen schließlich Alles ein- und übergeht, ein mächtiges Zeugniß; das mächtigste aber finden wir in jenem Worte der Schrift, wornach am Ende der Tage die ganze Welt, Himmel und Erde, durch Feuer zergehen wird, nicht durch ein äußerlich angezündetes, sondern durch das im Grunde der

---

[1]) Eben aus diesem correlaten Verhältniß des Fleisches (des Lebens in der Materialität) zur Sünde ergibt sich auch — was hier nur angedeutet werden kann — daß das Fleisch das wesentliche Mittel nicht bloß für die Entwicklung des Menschen überhaupt, sondern speziell auch für seine Heraus- und Zurückführung aus der Sünde in das Leben der Gottesgemeinschaft bildet.

Dinge ruhende Feuer, welches durch die herrliche Lichtoffenbarung Christi wach gerufen und mit einer alles Fleisch verzehrenden Gewalt aus dem Innern hervorbrechen wird[1]).

Indem aber die Herrschaft der Selbstheit für die Welt der Stoffe eine Feuersmacht wird, wird sie für Alles, was Leben hat in der Welt, eine Macht zum Tode. Das Leben besteht in einer Kraft, welche die Stoffe zur organischen Einheit verbindet und in steter Bewegung des Aus- und Eingangs erhält. Diese zusammenhaltende Macht ist nun schon dadurch gehemmt, daß in den Stoffen selbst, da sie fleischlicher Art sind, die auflösende Feuersmacht waltet; und das Leben hienieden ist im steten Kampfe mit jenen immanenten auflösenden Mächten begriffen. Daß aber dieser Kampf schließlich zu einem Unterliegen jener einheitlichen, zusammenhaltenden Kraft ausschlägt, kommt daher, daß mit der Entfesselung der Selbstheit der Geist, in dem alles Leben gründet, seine Herrschaft verloren und hiedurch das Einströmen des Lichtes aus der obern Welt, wodurch alles Leben gepflegt wird, eine Hemmung erfahren hat. Wenn auch durch die Macht des Geistes unter dem Einfluß des Lichtes in dieser Fleischeswelt fortwährend Leben als Einheitsband der physischen Organismen erzeugt wird und sich längere oder kürzere Zeit erhält, am Ende muß doch unter dem übermächtigen Zuge nach Außen und Unten, der gegen die innere Einheit anstürmt, und unter der zehrenden Macht des überall latenten Feuers das Leben, welches nur eine relativ zusammenhaltende Einheit gewesen, aus den Organismen wieder entweichen, es tritt der Tod ein, dem die Verwesung folgt.

Dieß Alles gilt, wie von der Naturwelt überhaupt, so auch speciell vom Leibe des Menschen. Indem der Mensch, von der Versuchung gelockt, der eigenen Lust statt dem Willen Gottes folgte und hiemit seine Seele von der bestimmenden Macht des Geistes abwendete, so hat nach der Einheit von Persönlichkeit und Natur in der menschlichen Seele jener Einfluß des Geistes auch auf die Naturseite der Seele und hiemit auf den Leib aufgehört. Der Leib, welcher durch die Herrschaft der Gottesgemeinschaft im Innern des Menschen hätte geistlich werden sollen, ist

---

[1]) 2 Petr. 3, 10 ꝛc. οἱ οὐρανοὶ, στοιχεῖα καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα.

durch die Herrschaft der Selbstheit, deren Träger die Seele ist, seelisch[1]) geworden. Wohl gewährt auch hinfort der Geist dem Leibe wie der Seele vermöge seiner Immanenz in dieser Bestand und Leben, aber er ist nicht das die Richtung der leiblichen wie der seelischen Kräfte bestimmende Princip. Vielmehr hat die Seele diese Stellung eingenommen. Während die Seele nur das bildende Princip für den Leib sein sollte, wobei die Norm für diese Bildung vom Geiste ausgeht, ist nun die Seele mit ihrem Gesetz und Leben zugleich normirende Macht für die Leibesbildung geworden, und das Princip der Selbstheit, welches unter der Herrschaft des Princips der Gottesgemeinschaft eine Quelle kräftigen Selbstlebens sein könnte und sollte, hat im Widerspruch mit jenem höheren Lebensgesetze das gesammte Wesen des Leibes bis in die innersten Tiefen seiner Kräfte in seine Fesseln geschlagen. Daran aber knüpft sich unmittelbar noch ein Weiteres. In Folge der Selbstisolirung des Menschen hat sich das ihm wesentlich innewohnende Bedürfniß nach Gemeinschaft, anstatt Gott sich zuzuwenden, seine Befriedigung in der Kreatur, in der Welt gesucht, welche, in ihrem Fürsichsein unter dem beherrschenden Einfluß der Sinnlichkeit stehend, Fleisch ist. Während vermöge des wesentlichen Zusammenhanges von Gottes- und Weltgemeinschaft im Reiche Gottes der Gehorsam gegen Gott für den Menschen die Herrschaft über die Welt zur Folge gehabt hätte, so hat dagegen die Welt Macht über den Menschen gewonnen, und seine Seele ist hiemit fleischlich geworden. Dieß Verhältniß ist aber auf den Leib mit um so unmittelbarerer Nothwendigkeit übergegangen, als derselbe aus dem mütterlichen Schooße der äußeren Natur hervorgeht und im Grunde nur die Zueignung derselben an die Persönlichkeit ist zur äußeren Darstellung ihres Wesens und zu ihrer Vermittlung mit der Außenwelt. Durch die Schöpfung war der Leib als ein irdischer[2]) und hiemit als fleischern[3]), (materiell im guten Sinne) gesetzt gewesen, um durch den freien Liebesgehorsam der Seele geistlich und himmlisch zu werden; aber durch die Sünde ist er fleischlich[4]), (materiell im üblen Sinne) geworden.

Hiedurch ist der Leib auch dem allgemeinen Loose des Fleisches verfallen. Da die Seele in ihrer inneren Loslösung vom Geiste aufgehört

---

[1]) ψυχικον, natürlich. — [2]) χοϊκον. — [3]) σαρκινον. — [4]) σαρκικον.

hat, ein absolutes Einheitsband für die Kräfte des Leibes zu bilden, hingegen das Princip der Verselbstigung alle Kräfte und Organe des Leibes ergriffen hat und der Leib ohnmächtig an die Einflüsse der äußern Natur hingegeben ist, so kann das Leben des Leibes nur vorübergehend währen. Eine Wirkung und Erscheinung von dieser latenten Desorganisation des Leibes sind die Krankheiten; denn Krankheit entsteht eben dadurch und besteht darin, daß einzelne Kräfte und Theile des leiblichen Organismus sich selbstisch von dem Gesammtleben desselben ablösen und in einseitiger Ausbildung ihr Leben führen. Die Krankheit gründet somit in einer Verletzung des Gesetzes der Liebe, durch deren dem Geiste freien Raum öffnende Herrschaft der Leib eben sein Leben hat. Früher oder später muß das Leben der Macht jenes selbstischen Princips im Leibe unterliegen, die Seele entweicht aus dem Leibe und die natürlichen Stoffe des Leibes, des Einheitsbandes der Seele entbehrend, kehren unter dem oben dargestellten zweifachen zertrennenden Einflusse wieder in den allgemeinen Schooß der Natur zurück, daraus sie hervorgegangen sind, müssen, vom Staube genommen, wieder zu Staub werden. Tod und Verwesung ist das Ende des menschlichen Leibes hienieden. Während er mit der ursprünglichen Anlage geschaffen war, durch Bewahrung und Vertiefung des Princips des Geistes ewiglich zu bestehen, ist er durch die Sünde sterblich geworden — er ist sterblich geworden, weil die Seele, in deren Naturseite der Leib seine Wurzeln hat, das Leben der Liebe verleugnet und von Gott, dem Quell des Lebens, sich geschieden hat.

In der künftigen Welterneuerung wird nun aber, wie wir gesehen haben, die Natur in geistlicher Gestalt aus dem Untergang der fleischlichen Welt hervorgehen und hiemit auch unser Leib als geistlicher Leib auferstehen. Dann wird der mit der Schöpfung als göttliche Willensidee den Kreaturen eingesenkte, aber durch die Sünde in Latenz zurückgedrängte Geist aus Gott, welcher durch das aus der Incarnation des Logos entsprungene Wirken des heil. Geistes aus diesen Fesseln befreit und mit dem positiven Gehalte der geschichtlichen Gnadenoffenbarung Gottes erfüllt worden ist, das wirkliche Princip alles Daseins bilden und sein Lebensgesetz, das der Gottesgemeinschaft und mit ihr der Liebe überhaupt, in der Natur und Leiblichkeit zur vollen Wirklichkeit, Offenbarung und

Herrschaft bringen. Nothwendigerweise wird hiedurch die Beschaffenheit von Natur und Leiblichkeit eine andere werden.

Die erste Wirkung von der Herrschaft des Geistes in der irdischen Natur ist die, daß dieselbe ihrem höheren, himmlischen Lebenselemente völlig offen und zugänglich, daß sie für das Licht ganz durchdringlich geworden und von ihm wirklich durchdrungen ist. Der Zug nach Unten, die Schwere der Materie, ist dadurch überwunden und alles Dunkel hiemit gewichen. Alles ist durchleuchtet, Alles licht geworden. Wenn aber nach Ueberwindung des Widerspruchs doch noch die Gegensätze des Lebens fortbestehen, so beengen und stören sie doch nicht mehr das Leben, sondern wirken vielmehr vereinigt zur Hebung und Kräftigung desselben. Es bleibt der Gegensatz von Oben und Unten und mit ihm die Beziehung der geschöpflichen Wesen zum Unten wie zum Oben; aber nimmer übt jene eine fesselnde und drückende, noch eine den Zug nach Oben hemmende Macht aus, sondern dient nur zur steten Wahrung der Selbigkeit und Eigenthümlichkeit der Wesen bei ihrer Hingabe an das allgemeine und höhere Leben, somit zur Offenbarung einer erfüllten, lebendigen Einheit im göttlichen Reiche. Deßgleichen wenn das Licht sich noch in Farben bricht und Schatten wirft, so sind doch alle Farben licht und die Schatten durchscheinend und bewirken nur, daß die im Lichte ruhende volle Herrlichkeit zur reinen, harmonischen Entfaltung gelange. Die Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der Erde vom Lichte, welche alle Starrheit und Schwere des Stoffs überwindet, hat aber auch im unmittelbaren Gefolge die gegenseitige Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit der irdischen Stoffe, sowie der stofflichen Wesen untereinander. Hören die Stoffe auch nicht auf, irdische Stoffe und eben diese Stoffe zu sein, und verlieren die einzelnen Wesen hiemit nicht ihre individuelle und selbständige Existenz, so durchdringen sie sich doch, durchwogen und durchleben sie sich in vollkommener Weise. Und es wird hiedurch die Existenzform der Breite, welche hienieden im Raum ebenso wie in der Zeit jene der Länge herrscht, durch das Leben der Innerlichkeit und Tiefe von seiner Starrheit entbunden und befreit: das Nebeneinander im Raume nimmt, ohne aufzuhören, die Form des Ineinander an. Hiemit verwirklicht sich in der stofflichen Existenz der Natur jenes selbe allgemeine Gesetz der Liebe, das sich im Reiche der Persönlichkeit vollenden wird. Dann wird durch die ganze Naturwelt hin

ein unendlicher Zug liebenden Sich=Anziehens und Vereinigens walten, vermöge dessen kein Wesen für sich allein steht, sondern in der allseitigen Durchdringung vom Ganzen. Und während hienieden in dieser Fleisches=welt das Einzelne mehr oder weniger nur auf Kosten des Andern seinen Bestand haben kann, wird dort der freieste Austausch aller Kräfte und Leistungen stattfinden, so daß Alles Allen zu Theil wird und jedes Ein=zelne durch und mit und in dem Andern sein Leben führt und aus dem Ganzen und für dasselbe.

Auch das **Leben** wird dann erst zu seiner Wahrheit gelangen. Ist doch in den Stoffen kein Widerstand mehr vorhanden, wodurch der Strom der Bewegung, der in den Wesen von ihrem Centrum nach der Peripherie ausgeht und sämmtlichen Kräften und Stoffen zufließt, gehemmt werden könnte. Alles ist ja licht und leicht, und die Elemente des Naturlebens stehen in vollkommenster Zartheit und Durchdringlichkeit; das Feuer aber hat seine Todesmacht verloren, es ist dem Lichte unterworfen und hiemit dem Leben dienstbar geworden. Auch strebt keines der Organe mehr nach Eigenexistenz, sondern jedes freut sich, dem Ganzen eingegliedert zu sein und durch freieste gegenseitige Mittheilung zum Aufbau desselben mitzu=wirken. Indem aber nicht weniger das Centrum selbst auch von aller Macht der Selbstheit frei geworden und in reinster, tiefster Dahingabe an das Walten des Geistes steht, so ist der irdischen Natur ein ewiger, un=versiegbarer Quell des Lebens eröffnet, da Gott, dessen Leben Liebe ist, von keinem Wesen, das mit ihm in innerer Einheit verbleibt, seinen Geist zurückzieht, vielmehr sie alle dazu geschaffen hat, daß sie Fülle des Lebens aus ihm haben und in ihm selig sein mögen. Dieß Leben erst ist un=vergängliches, ewiges Leben, eben weil es nicht die trübe Quelle noch den gehemmten Lauf des natürlichen Lebens im Fleische hat, sondern geistliches Leben ist, das aus dem Brunnen der göttlichen Liebe unmittelbar ent=springt und von dem Geiste aus Gott durchweht ist, der die Kreatur in lebendiger Einheit mit ihm, dem ewigen Urquell des Lebens, erhält.

Was wir hiemit von der Naturwelt im Allgemeinen ausgesagt haben, das gilt auch speciell vom Leibe des Menschen und gewinnt in ihm vol=lends seinen höchsten Ausdruck, da er, aus den feinsten Stoffen der Erde gebildet und in der reichsten Gliederung und Einheit seiner Theile stehend, das höchste organische Leben der Erde darstellt. Auch im menschlichen Leibe

wird das Liebesprincip in reiner, unbeschränkter Herrschaft walten. Ja, da der Leib die abbildliche äußere Selbstdarstellung der Persönlichkeit ist, und in der geistlichen Persönlichkeit das Princip der Gottesgemeinschaft sich auf Grund der Wiedergeburt einen eigentlichen Heerd des Lebens bereitet hat, so hebt die Herrschaft des Liebesprincips, indem es von der Persönlichkeit auf die Natur übergeht, eben im menschlichen Leibe selbst an und setzt sich von da erst (vermöge des oben nachgewiesenen Zusammenhanges) in der äußeren Naturwelt fort. Die erste und allgemeine Wirkung von dem Walten jenes Liebesprincips im Leibe ist, wie wir erkannt haben, die Vergeistlichung desselben. Hiemit ist aber nicht gesagt, daß im künftigen Leibe die Beziehung, welche der Leib ursprünglich zur Seele hat und umgekehrt, aufgehoben sei und der Leib etwa unmittelbar vom Geiste gebildet werde. Nein, die Seele bleibt auch im geistlichen Leben noch das bildende Princip des Leibes, aber Kraft und Norm für diese formende, gestaltende Thätigkeit nimmt sie aus dem Geiste, den sie selbst zum Princip ihres Lebens sich erwählt hat, und sie bildet ihren Leib deßhalb nach den dem Geiste immanenten Gesetzen der Gemeinschaft und Liebe. Ebenso wenig ist mit dieser Vergeistlichung gesagt, daß das ursprüngliche Verhältniß des Leibes zur äußeren Natur aufgehört habe, und der Leib seine Lebenszuflüsse nun unmittelbar vom heil. Geiste empfange, den wir als den objectiven Factor im Processe der Vergeistlichung erkannt haben. Nein, die äußere Natur bleibt für den Leib immerhin das mütterliche Element, aus welchem ihm die Stoffe und Kräfte für seine Existenz zufließen. Aber der Geist, der dann in der Naturwelt weht und waltet, ist eben auch nicht mehr der bloße natürliche Geist der ursprünglichen Schöpfung, sondern weil diese ihre Bestimmung darin hat, für das göttliche Reich die Grundlage zu bilden, wird auch sie von dem Lebensgeiste dieses Reiches, dem heil. Geiste, durchweht, welcher gleicherweise in ihr Alles nach dem Gesetze der Gottesgemeinschaft erneuert. Und so strömt dem Leibe in den Kräften und Stoffen der äußern Natur nicht mehr bloßes natürliches, sondern geistliches Leben zu. Der Leib des Menschen in der Vollendung ist also geistlich vermöge des durch das neuschaffende Wirken des heil. Geistes zu unbedingter Herrschaft erhobenen eingebornen göttlichen Lebensgeistes, unter dem bildenden Einfluß der vergeistlichten Seele und dem erhaltenden Zufluß aus der geistli-

chen Naturwelt. Und als solcher geistlicher Leib ist er wesentlich ein Lichtleib, ein himmlischer Leib vermöge seiner vollkommenen Durchdringbarkeit und Durchdrungenheit von dem obern, himmlischen Elemente, ein Leib wahren, ewigen Lebens vermöge der hiedurch bedingten und bewirkten vollkommenen Einheit und Harmonie aller Kräfte und Organe, die den Organismus seines Wesens ausmachen.

Eben nun aber in dieser seiner Geistlichkeit entspricht der Leib auch in Wahrheit seinem Wesen und seiner Bestimmung.

Erst hiedurch wird der Leib für's Erste wahres Spiegelbild der Seele nach Außen. Der Leib des Fleisches ist zwar in gewissem Maße auch der Seele Bild. Ja, in der finstern Undurchdringlichkeit seiner Stoffe und der feindlichen Erregung seiner Kräfte wider einander ist er recht eigentlich das Bild der fleischlich gesinnten Seele, welche unter dem Joche der das Herz verengenden, verhärtenden und das Innere aufregenden und zerreißenden Selbstsucht steht. Deßgleichen wenn in der untern, niederen Leibessphäre[1]) das Sinnliche für sich eine vollere Ausprägung und relative Selbständigkeit annimmt, so daß der Leib, während er nur die Peripherie für das Centrum des Geistes sein sollte, in dieser Hinsicht gewissermaßen einen eigenen Lebenskreis darstellt, so spricht sich hierin deutlich genug die durch die Sünde in die Seele des Menschen eingedrungene Weltlichkeit aus, welche ihn zu einem Knechte des Fleisches macht. Aber eben diese reale Ausprägung des selbstischen Wesens im Fleische macht, daß die Bewegungen des inneren Menschen durch ihn nicht zur reinen, vollen Offenbarung kommen. Das stoffliche Wesen des Fleisches ist zu widerstrebend und starr, als daß die Seele dasselbe ganz nach sich bestimmen und bilden könnte. Schon bei der Vereinigung der Seele mit dem Leibe in der natürlichen Zeugung und der folgenden verborgenen Ausbildung des leiblichen Wesens vermag die Seele nicht in dem Maße alle Einflüsse sich unterthänig zu machen, daß dem Leibe nicht manche, aus dem Wesen der Seele nicht entsprungene Eigenthümlichkeiten und Gebrechen anhafteten, und zuweilen eine schöne Seele in einem unschönen Leibe wohnen müßte. Ebenso auch in ihrer weiteren freipersönlichen Entwicklung vermag die Seele nicht ihr

---

[1]) κοιλία, welche von σῶμα wie auch von σάρξ zu unterscheiden ist. 1 Cor. 6, 13 ꝛc.

ganzes inneres Leben im fleischlichen Leibe zum Ausdruck zu bringen, noch den Stempel ihres Wesens allen Zügen seiner Erscheinung aufzuprägen. Ja, es liegt in der Bestimmung der Fleischesgestalt des Leibes, daß sie das Innere zum Theil selbst verhülle, statt offenbare. Denn die völlige Bloßlegung des Innern würde, so lange sich der Mensch noch im Stande der Entwicklung und im Ringen mit der Sünde befindet, die Tiefe der Gesinnung und die Wahrheit des Charakters erschweren. Vielmehr muß sowohl in Rücksicht auf die Seele selbst als auf das Gemeinleben Vieles noch im Innern verschlossen werden können, bis die Seele ihre innere Wirklichkeit in vollen Einklang mit der Idee ihres Wesens gebracht hat. Anders ist's dagegen in der Vollendung des Lebens. Da darf und soll Alles offenbar werden, was im Innern der Seele vorgeht; denn weil es aus dem Geiste Gottes erzeugt ist, so kann es vor Aller Augen bestehen und soll zu einem Gemeingut Aller werden. Zugleich wirkt die Offenbarung nach Außen bekräftigend auf das reine Innere zurück. Der himmlische Leib ist aber auch im Stande, Alles ab- und auszuprägen; denn da vor dem Lichte nichts verborgen bleibt, so spiegeln sich in einem Leibe, dessen Wesen Licht ist, auch die feinsten Züge und die tiefsten, innersten Bewegungen des Seelenlebens ab. Und als Ganzes stellt er das äußere Bild der vollendeten Seele selbst dar, der Seele, welche, in voller, freier Gemeinschaft heiliger Liebe mit Gott stehend, ganz von seinem Geiste durchleuchtet ist. Der himmlische Leib ist die harmonische Erscheinung jener innern Harmonie, die durch das Leben der Liebe in dem Wesen des Menschen gewirkt worden. Aus diesem Grunde wird auch der im fleischlichen Leibe so stark ausgeprägte Unterschied zwischen der Geistes- und Naturseele des Menschen dort zur vollkommenen Einheit ausgeglichen sein. Es wird nichts in der Natur des Menschen vorgehen, worin sich nicht sein freies Geisteswesen kund gäbe; hinwiederum aber wird auch das Wesen des Geistes und jede Regung desselben unmittelbar ganz Natur, leibliche Natur werden. Speciell wird die vegetative Sphäre des menschlichen Leibes, welche nach ihrem engeren Zusammenhange mit der äußeren Natur hienieden ihrem eigenen, von dem der freien Persönlichkeit relativ unabhängigen Gesetze folgt, nicht mehr in solcher Selbständigkeit bestehen[1]).

[1]) Sie wird nicht mehr bestehen als κοιλία. 1 Cor. 6, 13.

Vielmehr wird die Vergeistlichung des Leibes in völliger und allseitiger Einheit mit seiner Vergeistigung stattfinden. Das gesammte Ebenbild Gottes, wie es im Menschen ursprünglich angelegt ist und auf Grund der göttlichen Gnade durch die eigene geistliche Lebensentwicklung des Menschen einst zu seiner vollen Verwirklichung gelangen wird, wird auch aus der leiblichen Natur des Menschen in seinem vollen Glanz hervorleuchten [1]). Wie dann die Individualität des Inneren, so auch die leibliche Erscheinung. Die ganze Mannichfaltigkeit, welche sich auf Grund der natürlichen Anlage und der freien persönlichen Entwicklung in dem einzelnen Menschen zu einem in sich eigenthümlich begrenzten, selbständigen Lebensorganismus herausgebildet hat, die Mannichfaltigkeit der Individualität und des Charakters wird dann im Leibe sich abspiegeln und verschiedenes Maß und verschiedene Weise seiner Herrlichkeit, wiewohl in reiner Harmonie und lebendiger Einheit, hervorrufen. Werden auch alle Leiber eitel Licht sein, so wird doch dieses Licht in verschiedenem Glanze leuchten, wie die Sonne eine andere Klarheit hat und der Mond und die Sterne [2]). Urbild für die Herrlichkeit unseres Leibes aber wird der Leib Christi sein.

Doch wird dieses Lichtleben sich in der Sphäre der geistlichen Leiblichkeit nicht abschließen, sondern der Glanz desselben wird zugleich auf die Seele und auf das ganze Wesen der freien Persönlichkeit zurückfallen, und es wird diese dadurch erst ihre Verklärung [3]) erhalten. Eben durch die Vergeistlichung des Leibes wird die Vergeistlichung des Menschen zur Verklärung. Und mit dieser Folge verbindet sich noch eine andere: dann erst wird sich die Einheit des menschlichen Wesens vollenden. Während dasselbe hienieden aus den drei Theilen von Leib, Seele und Geist zusammengesetzt erscheint und diese sogar von einander getrennt werden können, werden dagegen einst Leib und Seele so sehr vom Geiste bestimmt und durchdrungen sein, daß sich das ganze menschliche Wesen, wiewohl ohne Aufgehen des einen Theiles im anderen, als Ein Leben des Geistes darstellt. Wird Christus, das Haupt der Menschheit und der Mittler des göttliches Reiches, der Geist genannt, so werden die Gläubigen, seine

---

1) Matth. 13, 43; 1 Cor. 15, 43. ἐγείρεται ἐν δόξῃ. — 2) 1 Cor. 15, 41 ꝛc. — 3) δόξα.

Glieder, gleichfalls Geist werden, Geist im reinsten und höchsten, aber auch reellsten und concretesten Sinne des Wortes, Geist als reale Einheit des Person- und Naturlebens in der göttlichen immanenten Idee, dem eingebornen Geiste, durch die Kraft des heil. Geistes. Wenn dann auf diese Weise Alles im Geiste verklärt sein wird, wird reine Schönheit im göttlichen Reiche walten. Denn darin eben besteht das Wesen der Schönheit, daß das Leben des Geistes aus dem Leibe hervorleuchtet und der Leib hiemit einen Schein der Verklärung auf die Seele zurückwirft. Alle Kunst ist Ahnung der himmlischen Natur, und ihre Darstellungen sind Anticipationen künftiger Geistesoffenbarung. Jenseits aber wird jeder Mensch selbst ein lebendiges Kunstwerk sein und das Leben der Gemeinschaft unter den Vollendeten eine ewige Entfaltung heiligen Kunstlebens.

Wie demnach der geistliche Leib in voller Wahrheit Bild und Spiegel der Seele sein wird, so wird er aber auch nicht weniger zur wahrhaft angemessenen Wohnung für sie werden. Dieß kann von dem jetzigen Fleischesleibe, welchem die Sünde ihr Wesen eingeprägt hat, nicht im vollen Sinne gesagt werden. Denn nach Außen raubt er uns Licht und Freiheit, nach Innen schafft er uns Leid und Unfrieden. Was jenes anlangt, so dient zwar eben das Fleisch als Vorhang, um unsre irdische Existenz gegen jenes Reich der Unsichtbarkeit abzuschließen, von woher die Sünde ihren Ursprung genommen hat, und gewährt hiemit einen nothwendigen mächtigen Schutz gegen den unmittelbaren Einfluß der verderblichen Mächte der Finsterniß, welchem sonst unsre Seele offen läge und erläge. Aber es werden uns damit zugleich auch jene Geheimnisse verdeckt, welche den Schatz unsrer Hoffnung in sich schließen; und statt das Göttliche und Himmlische von Angesicht zu Angesicht zu schauen, sind wir durch diesen Leib des Fleisches auf den Weg des Glaubens gewiesen, welcher uns nur durch einen Spiegel in einem dunkeln Worte sehen läßt [1]). Deßgleichen während der Leib so für uns eine Scheidewand bildet gegen die Welt der Unsichtbarkeit, so empfinden wir ihn nicht selten auch in dieser Welt der Sichtbarkeit selbst als einen Kerker, in welchem es uns zu enge wird und wir des Bösen viel zu befahren haben. In seinen Schwächen und Gebrechen wird er für uns ein nie versiegender Quell von Hemmnissen und

---

[1]) 1 Cor. 13, 12.

Leiden, darunter unsre Seele als unter einer schweren Last seufzt, und in der Ueberfülle seiner Kräfte wird er eine stete Ursache zu Versuchungen, deren sie sich nur mit harter Mühe erwehrt. Vollends aber unterhält das heimliche Feuer, das im Fleische glimmt und zehrt und ihn zum Todesleibe macht, in ihr ein brennendes Sehnen nach Erlösung [1]). Hingegen da im himmlischen Leibe alle Kräfte unter der beherrschenden Macht des Geistes stehen, so waltet in ihm wahres, lauteres Leben. Und eben dieß befähigt ihn zur wahren Wohnung für die vollendete Seele, welche sich in den unbeschränkten Dienst des Geistes ergeben hat. Indem der himmlische Leib vom Geiste innerlich bestimmt, von den Kräften der höheren Lichtwelt durchströmt und von der in der Verklärung stehenden Naturwelt getragen ist, schwindet für ihn alle Schwere, und er kann frei durch die Elemente schweben. Eben hiemit aber bildet er auch kein Hemmniß mehr für den Flug der Seele, sondern wohin der Sinn der Seele mit ihrem Wollen und Lieben steht, da vermag sie durch ihren Lichtleib auch wirklich zu sein. So wird die lichte, freie Seele an ihrem Leibe auch eine lichte, freie Wohnung haben. Indem ferner die Selbstheit in dem Leibe völlig überwunden und das Gesetz der Gemeinschaft zur unbedingten Herrschaft erhoben ist, so kann auch keinerlei Störung noch Trübung des Lebens mehr in den Organen desselben entstehen, und ebenso wenig kann von Außen etwas Fremdes, Unreines an ihn heran- noch in ihn eindringen, weil die äußere Natur, daraus der Leib seine Lebenssäfte zieht, vom gleichen geistlichen Leben erfüllt ist. Es wird kein Schmerz noch Leid mehr sein [2]); vielmehr wird die innere Harmonie des Leibes einen reinen, lauteren Quell steter Wonne für die Seele bilden, und was dem Leibe von Außen an Säften des Lebens zufließt, wird diese Wonne nur erhöhen. Die reine, heilige, selige Seele wird an ihrem Leibe eine reine, heilige, selige Wohnung haben. Endlich aber wird er ihr, welche selbst ewiges Leben empfangen, auch eine ewige, unvergängliche Wohnung sein [3]). Denn da die Seele mit dem Geiste, dem Princip des Lebens, in wahrer Einheit steht, so kann der Strom des Lebens, der vom Geiste durch die Seele dem Leibe zuströmt, niemals versiegen; das Leben des Leibes wird ein unsterbliches Leben sein. Erst in solchem Leibe, darin wahres Leben,

[1]) Röm. 7, 24. — [2]) Offenb. 21, 4. — [3]) 1 Cor. 15, 42—53; 2 Cor. 5, 1 ꝛc.

freies, lauteres, seliges, ewiges Leben waltet, wird die Seele sich wahrhaft wohl und heimisch fühlen, und mit der steten Offenbarung dieses Lebens werden die Seligen, indem sie im Lichte Christi durch den Geist, der von ihm ausgeht, verklärt werden von einer Klarheit zur anderen[1]), die Wonne und Seligkeit des Himmels schmecken ohne Ende.

Endlich aber wird der geistliche Leib auch ein wahrhaft **allbiensames Organ** für den Verkehr sein, in welchen der Mensch mit der ihn umgebenden Welt gestellt ist. Der Verkehr mit einer äußeren Welt hat so wenig seine Bestimmung bloß für das irdische Entwicklungsstadium der Menschheit, daß derselbe sich vielmehr einst am Ziele dieser Entwicklung vollenden wird, dann aber auch sich vollenden kann, weil die Welt selbst gleicherweise sich nicht mehr im fleischlichen, sondern im geistlichen Zustande befindet. Wie wir gesehen haben, wird in der Naturwelt der Gegensatz von Erde und Himmel fortbestehen, wiewohl nicht in der gegenwärtigen Trennung, sondern so, daß der Himmel mit seinem Lichte die ganze Erde in unendlicher Weise durchdringt. Hatte aber Gott in der ersten, natürlichen Schöpfung dieses Licht in den Gestirnen des Himmels fixirt, so wird dann bei der geistlichen Neuschöpfung, wie die Schrift uns sagt[2]), die Erde der Sonne und des Mondes nicht mehr bedürfen, sondern dann wird alles Licht von Christo, der im Himmel thront, und von seiner Leiblichkeit aus auf die Erde niederströmen[3]). In Folge dessen wird auch der gegenwärtige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten aufhören und es wird ein ewiger Tag scheinen und ein ewiger Frühling blühen, welcher das liebliche Wesen aller Jahreszeiten in sich befaßt[4]).

---

[1]) 2 Cor. 3, 18. — [2]) Offenb. 21, 23. 22, 5.

[2]) Hiebei liegt der Gedanke nahe, daß, wenn am Ende der Tage nicht bloß die Erde, sondern auch der Himmel, somit die Himmelskörper in Feuer zergehen werden, und bei der Erneuerung von Himmel und Erde unser Sonnensystem in der bisherigen Weise (mit Sonne und Mond ꝛc.) nicht wieder hergestellt werden soll, der Gesammtstoff unseres Sonnensystems, der aber dann in geistliches Wesen wird verwandelt sein, zur Neubildung der Erde dienen und diese hiedurch einen solchen Umfang gewinnen werde, daß alle Menschen, die je gelebt, zur Genüge darauf Raum haben werden, um in ihrer verklärten Leiblichkeit ebenso unbeschränkter Selbständigkeit zu genießen, als sich in unendlicher Liebesmacht allseitig mitzutheilen. Doch können wir dieß nicht als Satz des Schriftwortes, sondern nur als Folgerung aus ihren Aussprüchen hinstellen, welche sich für nicht mehr denn eine Hypothese geben will.

[4]) Offenb. 22, 2. 5.

Mit dieser Beschaffenheit der Naturwelt im Allgemeinen wird die der Einzelwesen in Einklang stehen. In der sogenannten leblosen Natur wird nichts Oedes, Wüstes, Grauenhaftes sich finden, sondern, vom Odem Gottes durchweht, wird Alles in lichter Herrlichkeit prangen. Die vegetabilische Welt wird ihren vollen Reichthum des Lebens in reinen Lichtbildungen entfalten. In der Thierwelt wird Gier und Feindschaft geschwunden und der Kampf in Spiel gekehrt sein; ewiger Friede wird walten, so daß auch Wolf und Lamm neben einander liegen werden[1]). Ueberhaupt werden alle geschöpflichen Lebensformen, so weit sie die ursprüngliche Schöpferidee Gottes aussprechen und nicht bloße durch den Einfluß der Sünde hervorgerufene Uebergangsformen sind, in geistlicher Reinheit, Schönheit und Unsterblichkeit erneut werden. Der Mensch aber wird mit allen seinen Sinnen sich an der Natur erfreuen. Wie er bereits im Paradiese durch den Genuß vom Baume des Lebens, in welchem die himmlische Natur vorbildlich und grundlegend in diese irdische Natur eingesenkt gewesen, Kräfte ewigen Lebens hat empfangen können, so wird dieses Paradies einst in himmlischer Weise wiederkehren[2]), er wird auch dort Früchte vom Holz des Lebens essen, und unser Herr hat selbst den Seinen die Verheißung gegeben, daß er mit ihnen im Reiche seines Vaters wieder vom Gewächs des Weinstocks trinken werde[3]). Es wird aber dann das Essen und Trinken, welches hienieden zur Stillung des Hungers und Durstes stattgefunden, zu einem reinen, obwohl wahrhaft sinnlichen, Genießen werden, das nicht dem bloßen Bedürfniß dient, sondern worin wir die unendliche Güte schmecken, welche Gott in seiner Schöpfung ausgebreitet hat. Und allem Genießen wird nicht wie hienieden Sattheit folgen, sondern Sehnen und Befriedigung werden sich darin in unendlicher Weise durchdringen.

Doch auf bloße Receptivität wird sich das Verhältniß des Menschen zur äußeren Natur nicht beschränken, sondern sie wird ihm ebenso, wie es hienieden der Fall ist, nur aber in vollkommener Weise, Mittel und Gegenstand für sein Wirken werden. Denn wenn Gott nach seiner väterlichen Stellung zu uns bereits auf Erden, was er wirkt, mit und durch

---

[1]) Jes. 11, 6—8. — [2]) 1 Mos. 2, 9. 3, 22; Offenb. 2, 7. 22, 2. *παράδεισος του θεου*. — [3]) Matth. 26, 29.

uns seine Kinder thun will, wie viel mehr wird dieß jenseits geschehen, wo das Leben der Kindschaft für uns zur vollen Wahrheit werden wird! Nun aber wirkt Gott als Geist, der er ist, ohne Ende, und des ewigen Wirkens Weise ist die, daß alle im Geiste ruhenden Kräfte in reiner Harmonie sich entfalten, und in jedem Werke die ganze Fülle des Wesens sich ausprägt, aber auch durch jedes neue Werk in ein neues Licht ihrer immanenten Herrlichkeit tritt. An diesem seinem Wirken wird Gott den Menschen im künftigen Leben seines Reiches Theil nehmen lassen, und es wird auf diese Weise die demselben hienieden gestellte Aufgabe, die Natur seinem Willen zu unterwerfen und mit seinem persönlichen Leben zu durchdringen, d. h. sie zu vergeistigen, auch jenseits im Stande der Vergeistlichung für ihn fortbestehen, ja, dann erst wird dieselbe von ihm in vollkommener Weise gelöst werden können, so daß die ganze Naturwelt, wie sie die Züge vom Wirken Gottes an sich trägt, zugleich die der Menschheit, als des Bildes Gottes auf Erden, an sich tragen wird. Und daran werden alle Glieder des göttlichen Reiches, ein jedes nach seiner Stellung und individuellen Begabung, in organischer Weise sich betheiligen. Wissenschaft und Kunst und die Technik des Lebens werden dann die von ihnen hienieden angestrebte Idealität und Wahrheit wirklich erlangen und in harmonischer Einheit an dem Werke der Ewigkeit mitwirken.

Für jenen Genuß und diese Thätigkeit wird nun der Mensch die Sinne und Kräfte des Leibes in einer Weise und einem Maße besitzen, wie wir es in dem diesseitigen Leben des Bedürfnisses und der Arbeit kaum zu ahnen vermögen. Nicht so, daß der Leib mit neuen und besonderen Organen werde begabt werden; nein, da das Wesen des Leibes selbst unverändert bleibt, so werden auch die Organe desselben im Wesentlichen die gleichen bleiben, nur daß mit der fleischlichen Existenzform auch alles Niedrige und Unreine fern sein, dagegen der ganze Leib in geistlicher Schönheit und in jener Harmonie seines Wesens stehen wird, wonach er in der Vielheit seiner Sinne die äußere Welt wie Ein Sinn aufnimmt und in der Mannichfaltigkeit seiner Kräfte wie Eine Kraft auf dieselbe wirkt. Mit diesem selben Leibe, den wir hienieden tragen, werden wir dann Himmlisches schauen, hören und empfinden und Geistliches zu wirken vermögen. Und keine Schranke wird mehr bestehen, keine Schwierigkeiten werden mehr zu überwinden sein. Denn indem dem Leibe die Kraft des

Geistes in ungehemmter Weise zuströmt, ist sein Vermögen, wenngleich in dem Maße der Kreatürlichkeit, unbeschränkt [1], und wir werden mit der Lichtnatur desselben die gesammte im Lichte stehende Naturwelt auf die freieste Weise durchdringen können. Beides wird sich begegnen und vereinen: der Leib wird dem Geiste des Menschen für das Einströmen der äußeren Herrlichkeiten als allempfängliches Organ dienen, und die äußere Welt wird ihm einen unendlich bildsamen Stoff für die ewigen Schöpfungen darbieten, zu welchen der heil. Geist ihn in seinem Inneren treibt. Alle Charismen werden dann erst ihre Bestimmung erreichen, und indem sie, weil Alles gleicherweise vom heil. Geiste wird bestimmt sein, aus ihrem Gegensatz zu den natürlichen Kräften heraustreten [2], werden sie aus Gaben und Kräften der Gnade zu Gaben und Kräften der Herrlichkeit werden. Ebenso wird dann aber auch der Gegensatz der Rast zur Arbeit schwinden, welcher im Diesseits den Wechsel von Werk- und Feiertag bedingt, und es wird vermöge der harmonischen Durchdringung von Thätigkeit und Ruhe das Leben vielmehr eine stete Feier sein, eine Feier, worin die Ruhe Gottes, als unendliches Wirken in ewigem Frieden, von allen Gliedern seines Reiches ihm nachgelebt und nachempfunden wird.

Wie aber der Leib seine Bedeutung für die Beziehungen des Menschen zur Naturwelt hat, so nicht weniger, ja im höchsten Sinne für das Gemeinleben der Personwelt. Durch ihn offenbart die Liebe ihr inneres Leben und theilt von ihren Gaben und Gütern mit, um in denselben ihr Herz dem Anderen darzugeben, und gleicherweise empfängt sie durch den Leib, was der Andere ihr für ihr inneres und äußeres Leben mittheilen will. Doch wie beschränkt ist dieser Austausch hienieden im Fleische! Wie wenig ist es möglich, Alles, was man besitzt, mit dem Anderen, den man liebt, zu theilen, wornach das Herz doch verlangt! Wie wenig sind wir im Stande, eben das Beste, das Tiefste und Innerste, das wir in uns tragen, dem Anderen kund zu thun und es ihn mitempfinden, miterfahren zu lassen! Und welches Hemmniß bietet die äußere Räumlichkeit, so daß man von dem, was man liebt, äußerlich geschieden sein muß, wogegen man vielfach an Anderes gefesselt ist, dem man sich

---

[1] 1 Cor. 15, 43. σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει. — [2] 1 Cor. 13, 8—12.

fremd weiß und fühlt! Diese Schranken für die Liebe werden einst alle fallen. Mit der vollendeten inneren Scheidung für und wider Christum wird auch die äußere von Himmel und Hölle eine absolute sein. Aeußerlich verbunden wird nur sein, was innerlich Eins ist; aber dieses wird dann wahrhaft auch äußerlich Eins werden. Wiewohl mit dem selbständigen Wesen der Persönlichkeit die individuelle leibliche Umgrenzung bleiben wird, so wird doch die hienieden damit verknüpfte Abgeschlossenheit und Ausschließlichkeit aufhören, und für das Wo des Seins wird nicht mehr eine äußere Nothwendigkeit, sondern allein der Zug der Liebe die Entscheidung geben[1]). Da nun Alle, wenngleich in dem von der verschiedenen Anziehungskraft der Individualitäten abhängigen Maße, durch das Band der Liebe wahrhaft vereinigt sind, so wird in der Welt der Seligen eine gewisse Allgegenwart des persönlichen Seins angenommen werden dürfen, nicht eine physisch nothwendige, sondern eine durch die freie Richtung des Inneren bestimmte, obgleich nicht, wie es von der göttlichen gilt, eine bedingende, sondern eine göttlich bedingte. Und zwar wird diese allumschlingende persönliche Gemeinschaft eben auf Grund der Geistlichkeit des Leibes eine unendlich innigere sein, als solches hienieden im Fleische möglich ist. Denn wenn der Leib hiemit zur vollen Wahrheit seines Wesens als Bild und Organ der Seele gelangt sein wird, so vermag er auch der Seele in unbeschränkter Weise zu folgen. Speciell wird sich das wesentliche Verhältniß, wonach die Liebe, indem sie für den Anderen lebt, zugleich ihr Leben geistig in demselben führt, auch in dem Leibe fortsetzen und ausprägen müssen. Bei aller Bewahrung der persönlichen Unterschiedenheit und Eigenthümlichkeit wird in Folge der vollkommenen Liebeseinigung, die in der Vollendung des Reiches Gottes besteht, auch leiblicherseits ein unendliches gegenseitiges Durchwohnen, Durchwalten, Durchwogen und Durchleben stattfinden. Und wie sich hiemit das Leben der Liebe selbst erst vollendet, so wird sich in solchem wahren, reinen gegenseitigen Sich-Empfangen und Genießen auch die Seligkeit vollenden, die aus der vollkommenen Befriedigung ihres heiligen Dranges entspringt. Wie die ganze

[1]) Der bei vielem Schiefen doch zuweilen tiefblickende Swedenborg sagt in paradoxer, aber treffender Weise: „Die Seelen werden nicht sein, wo sie sind, sondern wo sie lieben".

Menschheit durch die Gemeinschaft mit Gott im Geiste Ein Geist und durch das Band der gegenseitigen Liebe Eine Seele sein wird, so wird sie vermöge jener leiblichen Durchdringung und Einigung auch Ein Leib werden, so daß sich dort in vollkommenem Maße erfüllen wird, was Christus und seine Apostel im principiellen Sinne von der Kirche im irdischen Stande des Fleisches ausgesagt haben [1]).

Für dieses heilige Lichtreich der Liebe wird Christus, der persönliche Mittel- und Brennpunkt der göttlichen Herrlichkeit, die Sonne sein [2]). Läßt er sich's ja schon in diesem Fleischesleben nicht genügen, geistig sich uns mitzutheilen, sondern will uns überdieß an seinem leiblichen Leben theilnehmen lassen durch den Genuß seines heiligen Leibes und Blutes; wie könnte solches anders sein in der vollendeten Fülle seines Reiches! Christus will für uns in Ewigkeit die Quelle des Lebens bleiben. Wenn unser geistliches Leben überhaupt nur dadurch besteht, daß wir mit Christo im Geiste Eins sind, so behält dasselbe auch nach seiner leiblichen Seite Kraft und Herrlichkeit auf keinem anderen Wege, als daß wir das Lichtwesen des Leibes ewiglich aus der Leiblichkeit Christi schöpfen und unser Leib von demselben durchwogt und belebt wird. Und es gelangt hiemit das Wesen des Sakraments, welches im Fleische und für das Fleisch nur Abbild eines Ewigen, Himmlischen ist, erst zu seiner vollen Verwirklichung. Gleichwie die Sonne nach allen Enden hin ihre Strahlen entsendet, daß von ihrem Lichte Alles lebt und in ihm Alles leuchtet, glänzt und sich freut, so auch wird im Himmel von Christo, dem lebendigen Lichtcentrum, alles Licht den Seinen zuströmen und in ihre Leiber einströmen, und sie werden in diesem Lichte herrlich und fröhlich sein [3]). Und da sich dieses Lichtwesen in Allen je nach ihrer natürlichen Anlage und ihrer geistigen Selbstdurchbildung in mannichfachen Farben brechen wird, so wird das Reich Gottes als ein unendlich herrliches Lichtreich, darin Christus als die Sonne leuchtet, in einem den ganzen harmonischen Reichthum der göttlichen Liebesgedanken offenbarenden unerschöpflichen Freudenmeere himmlischer Farben strählen.

---

[1]) Eph. 4, 4; Röm. 12, 5. — [2]) Jes. 60, 19; Offenb. 21, 23. — [3]) Eph. 5, 8. φῶς ἐν κυρίῳ. 2 Cor. 3, 18.

Ob wir aber hiemit bereits das Höchste über das Leben der geistlichen Natur und Leiblichkeit ausgesagt haben? Ob nicht diese Vollendung unserer Naturgemeinschaft mit Christo, da Gottheit und Menschheit in ihm ewiglich Eins sind, auch auf das Leben unserer Gemeinschaft mit Gott selbst ihren Einfluß üben, und, wenn diese jenseits ihrer Vollendung wartet, darin auch die Mitaufnahme unseres Naturlebens begriffen sein werde? Ob nicht, wenn in dem uns immanenten Geiste aus Gott die göttliche schöpferische Idee von einem naturhaften Aushauche Gottes getragen ist, die volle Herrschaft des göttlichen Geistes in unserer Natur und Leiblichkeit auch eine Einwirkung des göttlichen Wesens in sich schließe, welche über die bloße geistige Sphäre hinausreicht? Und ob nicht die geweissagte künftige Erleuchtung durch die Herrlichkeit Gottes [1]), die verheißene Theilhaftigkeit an der göttlichen Natur [2]) und die Hoffnung eines Schauens Gottes [3]) im concreten, vollen Sinne zu nehmen sei? Welcher Reichthum von Herrlichkeit für unsere kreatürliche Natur und Leiblichkeit und welche neue unerschöpfliche Quelle seligen, himmlischen Lebens für unseren ganzen inneren und äußeren Menschen würde sich hiemit uns eröffnen! Doch diese Frage ist zu gewichtig und bedeutungsvoll, um nicht eine besondere Behandlung zu erfordern. Uebrigens wird schon das Bisherige zur Genüge darthun, daß der Natur und Leiblichkeit keine geringe, bloß vorübergehende, sondern eine unendlich hohe, ewige Bedeutung zukomme, und daß in dem bekannten Worte Oetinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege [4]) Gottes" eine tiefe Wahrheit liege, dasselbe aber durch das andere Wort zu ergänzen sei: Geist ist Ausgang und Ziel der göttlichen Wege.

---

[1]) Offenb. 21, 23. — [2]) 2 Petr. 1, 4. — [3]) Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2 (1 Cor. 13, 12).

[4]) Bei Oetinger heißt es „Werke", aber das von J. Hamberger dafür gewählte „Wege" verdient die allgemeine Aufnahme, die es bereits gefunden hat.

Das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen.

Nicht selten wird in unsern Tagen die Aeußerung vernommen, daß das Christenthum sich überlebt habe. „Früher, meint man, mag es der Menschheit geboten haben, was dieselbe bedurfte und begehrte; aber heute bedarf diese, heute begehrt sie etwas Anderes. Die exakten Forschungen in der Natur haben gelehrt, daß in dieser Welt der Erscheinung Alles seine natürliche Ursache habe, aber das Christenthum steht als ein Uebernatürliches in der Welt da. Deßgleichen fordert das vollere Selbstbewußtsein, wozu der menschliche Geist erwacht ist, daß für Alles, was in der Menschheit Macht und Einfluß gewinnen will, das Bedürfniß und Gesetz des Menschlichen den höchsten Maßstab bilden müsse. Aber das Christenthum gibt sich selbst als ein Höheres über der Menschheit, als Offenbarung der Gottheit in derselben. So hat mit den Fortschritten der Menschheit das Christenthum seine Bedeutung, seine Auktorität und Macht über dieselbe verloren." Dieß die Gedanken Vieler in unsern Tagen über das Christenthum. Und auch die Folgen dieser Zweifel bleiben nicht aus: man zieht sich von der christlichen Kirche und ihren heiligen Ordnungen und Sitten zurück, ja man bekämpft dieselbe und sinnt auf einen Ersatz dafür im Sinne jener Anschauungen.

Was sollen wir dazu sagen?

Allerdings, das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung, die sich nicht wie die übrigen aus dem natürlichen Entwicklungsgange der Menschheit erklären läßt. Der Stifter desselben, Jesus Christus, ist nicht ein bloßes Menschenkind, wie wir andern aus sündlichem Samen gezeugt, sondern er ist der Unsündlich-Heilige im sündigen Menschengeschlechte, er ist der eingeborne Sohn Gottes selbst, von Ewigkeit im Schooße des Vaters gewesen und uns zu Gott zu erheben in's Fleisch niedergestiegen und, nachdem er für uns freiwillig den Tod erlitten, vom Vater wieder auferweckt und zu seiner Rechten im Himmel erhöht worden.

Ja mehr noch: das Christenthum stellt sich selbst in offenen Gegensatz gegen den natürlichen Bestand des menschlichen Wesens. Es klagt den Menschen an, daß er von seinem Gott abgefallen, daß er seinem Wesen untreu geworden, daß er der Sünde diene, es erklärt, daß das Fleisch, worin es steht, wider den Geist streite, daß die Welt im Argen liege, und es setzt sein eigenes Wesen und Ziel eben darein, die Sünde zu bekämpfen, ihre Schuld zu sühnen und ihre Macht zu brechen, das Fleisch zu tilgen und die Welt zu überwinden — mit Einem Worte: die Menschheit aus ihrem jetzigen Zustande, der ein Zustand des Verderbens sei, zu erlösen. Das Christenthum steht somit nicht bloß als eine über dem Natürlich-Menschlichen höhere, sondern zugleich als eine gegen dasselbe feindliche Macht da.

Und dennoch, wenn gegnerischerseits der Satz aufgestellt wird, daß ein Glaube, um sich in unserm Innern zu bewähren, eben in Einklang mit dem Wesen der Menschheit und der Natur stehen müsse, so können wir nicht anders als dem ein gewisses Recht zuerkennen. Denn Gott ist ein Gott der Wahrheit: es ist unmöglich, daß sich seine Offenbarungen widersprechen. Wenn er ein Reich der Gnade aufrichtet, so kann er es nicht thun unter Zerstörung des Reiches der Natur, das er in der Schöpfung gegründet hat, sondern nur auf der Grundlage ihrer ewigen Ordnungen; und wenn er seinen Sohn Mensch werden läßt, so kann es nicht geschehen, um die menschliche Natur, die er nach seinem Bilde gemacht hat, aufzuheben, sondern nur um sie zu vollenden. Wie wollten wir doch auch je dahin gelangen, daß das Herz fest werde in seinem Glauben, wenn das Zeugniß des heil. Geistes, der von der Gnadenoffenbarung Gottes ausgeht,

nicht übereinstimmte mit dem von Natur uns eingeborenen Zeugniß des Geistes Gottes? Hingegen welche Macht der Gewißheit liegt darin, wenn jenes durch dieses bestätigt wird, wenn sich dieses durch jenes vollendet!

Man hat sich in der Auffassung vom Wesen des Christenthums vor einem entgegengesetzten Irrthum zu hüten. Der eine ist der, daß das Christenthum nur eine Stufe in der allgemeinen Entwicklung der Cultur, wenn auch deren höchste, bezeichne. Diese viel verbreitete Ansicht steht in entschiedenem Widerspruch wie mit dem Worte der heiligen Schrift, so mit dem kirchlichen Bekenntniß aller Zeiten. Die Sünde ist nicht bloße sittliche Unbildung, die sich unter dem Einfluß höherer Bildung von selbst höbe; sondern sie ist Widerspruch mit der uns eingeborenen Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit, sie rührt von dem Eingriff einer fremden, gottfeindlichen Macht in unser sittliches Wesen her und sie kann überwunden und getilgt werden nur durch besondere Hilfe göttlicher Macht und Gnade. Ebenso ist Christus mehr denn bloß einer der vielen geistigen Heroen, welche die Menschheit auf dem Wege der Kultur ihrem Ziele sittlicher Vollendung entgegenführten; er ist vielmehr gekommen und von Gott gesandt, um uns von der Sünde zu erlösen, in deren Verderben wir durch unsere Schuld gesunken waren — er ist der Erlöser der sündigen Menschheit.

Anderseits aber hat Christus eben, indem er aufhob, was uns von Gott geschieden und unser Wesen verkehrt und zerrüttet hatte, uns zur Wahrheit unsers Wesens und Lebens zurückgeführt: als Erlöser der Menschheit ist er zugleich ihr Lebensquell und geistliches Haupt, und die durch ihn bewirkte Wiedergeburt und Erneuerung ist zugleich der Weg zu ihrer Vollendung geworden. Weit entfernt, daß das Christenthum, indem es durch übernatürliche Kräfte in diese Welt getreten, mit der irdischen Natur in Widerspruch stehe und das Wesen des Menschen beschränke, unterdrücke oder gar aufhebe, so hat es vielmehr eben hiedurch die Aufgabe gelöst, die Menschheit zur wahren Befriedigung ihrer Bedürfnisse und zur völligen Erreichung ihres Zieles zu leiten, sowie die Natur zur vollen Verklärung im Geiste zu erheben. Und wir sagen:

das Christenthum ist die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen.

Um dieß nun zu erkennen, müssen wir uns erst darüber verstän-

digen, was wir unter dem Menschlichen zu verstehen haben, was im Wesen des Menschen begriffen sei.

Zuerst tritt uns im Menschen seine leibliche Erscheinung entgegen, diejenige Seite, wonach er zugleich in das Leben der umgebenden Naturwelt verflochten ist. Und diese unsre Leiblichkeit und Naturhaftigkeit, so viel sie auch Lasten, Gebrechen und Versuchungen für uns mit sich führt, fühlen wir doch so eng mit unserm Wesen selbst verschmolzen, daß, wenn sie unterdrückt würde, uns auch die Fülle unsers Wesens beeinträchtigt, sein Vollbestand aufgehoben erschiene.

Aber freilich das wahrhaft Menschliche am Menschen ist hiemit noch nicht angegeben, sondern erst nur das, was die äußere Grundlage seines Lebens bildet. Der Mensch trägt aber auch etwas in sich, wodurch er erhaben über der Natur dasteht. Während die andern Wesen nur nach Außen blicken und blind dem Triebe der Natur folgen, so vermag der Mensch in sein eignes Inneres sich einzusenken, seine Bestimmung und Aufgabe sich klar vor die Seele zu stellen und aus freier Entscheidung seinen Weg zu wandeln. Obwohl ein Glied der Natur, ist der Mensch doch Herr seiner selbst und hiemit ein Herr über die Natur. Und mit dieser Persönlichkeit seines Wesens ist noch ein Weiteres verknüpft. Der Einzelne ist mit seiner geistigen Kraft zugleich auf die Gemeinschaft mit Seinesgleichen hingewiesen, die mit ihm eine Vielheit, die Menschheit bilden. Und sein wahres Menschenwesen erweist der Einzelne nur darin, daß er, indem er sich selbst in der Tiefe seines Innern erfaßt und bestimmt, hiebei doch nicht bloß sich selbst lebt, sondern dem Ganzen, welchem er gliedlich eingefügt ist. Wer jene seine geistige Selbständigkeit und diesen seinen Beruf zur lebendigen Gliedschaft am Gesammtleibe der Menschheit antastete, der tastete sein Wesen an.

Nach Vieler Meinung geht nun hierin das Wesen des Menschlichen auf. Aber ist dem wirklich so? Woher kommt es doch, daß alle Völker noch von etwas Weiterem, auch von der Beziehung zu einem Höheren wissen, das über dem Menschen ist? Und woher kommt es, daß überall aus diesem Glauben die Bildung und Gesittung entsprungen ist, daß nur hierin die Seelen wahre und volle Befriedigung finden? Diese Beziehung zu dem Göttlichen und Ewigen ist nicht etwas dem Wesen des Menschen Fremdes und nur von Außen an ihn Hinangetretenes, sondern

es ist so recht sein Eigenstes, das Tiefste und Höchste, was er in sich trägt und von wo aus erst Licht und Leben auf alles Uebrige sich ergießt. Das haben selbst die Philosophen des Alterthums erkannt, wenn sie lehrten, daß wir göttlichen Geschlechtes sind — ein Ausspruch, auf welchen bekanntlich der Apostel Paulus in seiner Rede zu Athen[1]) sich bezieht. Dieses Verhältniß zur Gottheit aus dem Wesen des Menschen ausscheiden wollen, hieße: ihn in eine Wirklichkeit setzen, welche des Ideals entbehrt, in ein Dasein ohne wahres Sein, in eine Welt ohne Licht und ohne Sonne.

So sind es denn diese drei Beziehungen, welche das Wesen des Menschlichen ausmachen: die zur Natur in seiner Leiblichkeit, die zu sich selbst und Seinesgleichen in der Persönlichkeit seines Wesens und die zu Gott in seiner Gottähnlichkeit.

Soll nun das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen sein, so müssen alle diese Seiten, jede in ihrer Weise und in ihrem Maße von ihm gepflegt, und mehr als dieß, zugleich mit ihrem wahren Lebensgehalte von ihm erfüllt und alle unter sich in reine Harmonie geführt werden.

Aber welchen Weg schlägt hiebei das Christenthum ein? Beginnt es bei dem Niedrigsten, um von da zum Höchsten aufzusteigen? Dieß ist der Weg, welchen allerdings die moderne, weltliche Betrachtung und Behandlung des Menschen einzuschlagen pflegt. Man geht vom Unorganischen aus, um das Organische, und vom Leibe, um die Seele und den Geist des Menschen zu verstehen. Aber wie leicht geräth man hier in die Gefahr, am Niedern hängen zu bleiben und im Geiste des Menschen nichts Anderes als ein erhöhtes Stoffes- und Naturleben zu erblicken! Nein, will man das Wesen des Menschen wahrhaft und ganz erfassen, so muß man sich mit seinen Gedanken in den Geist Gottes, in das Herz der göttlichen Liebe erschwingen, woraus die Schöpfung und in ihr das Ziel derselben, der Mensch, das Ebenbild Gottes selbst hervorgegangen ist. Im Lichte dieser Liebe Gottes erst erschließt sich uns das wahre Wesen des Menschen, im Lichte des Menschen das der Welt, im Lichte seines Geisteslebens sein Natur- und Leibesleben. Und diesen Gang verfolgt das

---

[1]) Apostelg. 17, 28.

Christenthum in seiner Reinigung und Verklärung des Menschlichen. Es fängt sein Werk mit dem Höchsten im Menschen an, mit seinem Verhältniß zu Gott. Dieses wird zuerst durch die Offenbarung in Christo richtig gestellt; und von da dringt sein Einfluß in unser Denken und Wollen, in unsre Bildung und Gesittung und wirkt endlich selbst umbildend und vergeistlichend auf die sinnliche Sphäre unsres Daseins.

Das Erste, was wir in dieser Hinsicht zu besprechen haben, ist also das Verhältniß zu Gott im Wesen des Menschen.

Die weltliche Denk- und Anschauungsweise schwankt in ihrer Auffassung vom Wesen Gottes zwischen zwei Gegensätzen. Die eine (man nennt sie Pantheismus) versteht unter Gott das allgemeine Leben der Natur, so daß die einzelnen weltlichen Wesen nur einzelne Theile, nur einzelne Erscheinungen vom unendlichen Wesen Gottes seien; oder das allgemeine Geisteswalten, so daß, was die einzelnen Menschen denken und wollen, bloß Aeußerung des göttlichen Denkens und Wollens sei. In dieser Anschauungsweise geht das Hauptbestreben offenbar dahin, das Göttliche in seiner reinen Unendlichkeit zu erfassen und festzuhalten. Und dieß an sich ist recht und gut, und steht in Uebereinstimmung mit dem wahren Bedürfniß unsers Geistes, welcher sich Gott nicht anders denn mit unbeschränkter Macht begabt und unendlich hoch erhaben über allen Geschöpfen denken kann. Allein dieß für sich allein kann doch unser Inneres noch keineswegs befriedigen. Denn wäre Gott nur die allgemeine Einheit der Naturwelt, wie fänden wir in ihm ein Herz, das mit uns fühlte und an das wir uns wenden könnten mit unsern Anliegen und Nöthen? Ja hieße dieß nicht, Gott selbst unter den Menschen erniedrigen, da der Mensch doch Persönlichkeit, dieses Höhere über der Natur, besitzt, Gott aber, als bloße Einheit der Natur, desselben entbehrte? Und wäre Gott nichts denn das allgemeine Geisteswalten, so müßten auch die bösen Gedanken und Bestrebungen der Menschen als Ausflüsse göttlichen Denkens und Wollens angesehen werden. Dieß aber würde unser Gefühl für das Göttliche noch tiefer verletzen: denn hiedurch erschiene der reine, heilige Gott in die Sphäre des Unreinen und Unheiligen, in den Schlamm unsrer Sünde herniedergezogen. Eine andere Richtung weltlichen Denkens hingegen (man pflegt sie als Deismus zu bezeichnen) faßt Gott zwar in wahrhaft menschlicher und sittlicher Weise auf als ein persönliches

Wesen, vernünftig und frei wie wir, nur noch mit ungleich größerer Macht, Weisheit und Güte begabt denn wir. Aber sie denkt sich diese göttliche Person geschieden von der Welt, so daß Gott zwar die Welt geschaffen und ihr die Gesetze ihres Lebens gegeben, dann aber sie sich selbst und dem Gang ihrer Ordnungen überlassen habe, und etwa erst am Ende wieder von Allen Rechenschaft fordere. Auch in dieser Ansicht jedoch, obgleich sie in unserm religiösen Innern mehr anklingt denn jene, liegt noch keineswegs Alles, was das menschliche Herz von seinem Gott ahnt und begehrt. Denn das fühlen wir in der Tiefe unsers Gemüthes, daß wir Gott nicht allein für unser Thun verantwortlich sind, sondern daß wir auch ohne ihn nichts vermögen, daß von seinem Geiste alles Gute in uns ausgeht, und daß seine Liebe uns umfängt wie die Luft, daß wir „in ihm leben, weben und sind.“ Das aber nun, das Eine wie das Andere ist's, was die christliche Kirche von Gott lehrt. Er ist der Unendliche, welcher Himmel und Erde, die er geschaffen, allmächtig und allwirksam durchdringt; und doch hat er zugleich für jeden Einzelnen ein Herz voll unendlicher Liebe, mit ihm fühlend in seinen Freuden und Leiden und ihn auf wunderbar verschlungenen Pfaden zum Ziele seines Lebens leitend. Die christliche Kirche kennt und hat einen Gott, dessen Wesen Geist, dessen Leben Liebe, und der, was er ist, in unendlicher Weise ist. Ist's nicht aber dieß eben, wonach sich unser Herz in seinem tiefsten Grunde sehnt, worin allein es bei seinem höchsten Streben Befriedigung findet? Eben der Christen-Gott ist der Menschheit wahrer Gott.

Und wie in der Auffassung vom Wesen Gottes, so erweist sich der ächt menschliche Charakter des Christenthums auch in seiner Auffassung vom *Wesen des Menschen* selbst. Einerseits Erde von Erde und vergänglich mit dem Staub der Erde, anderseits geschaffen nach dem Bilde Gottes, theilhaft des göttlichen Geistes und erkoren zum Erbe der himmlischen Herrlichkeit; einerseits aufgenommen in den Strom des allgemeinen Lebens, ein unablösbares Glied in der Kette des Ganzen, und anderseits Herr seiner selbst und der Schöpfer seines eigenen Geschickes; einerseits mit ewigen Banden gefesselt an die unentrinnbare Macht unendlichen Waltens, und anderseits bestimmt zur freien, seligen Gemeinschaft der Kinder Gottes — alle diese Gegensätze faßt die christliche Lehre zusammen in das harmonische Bild vom Wesen des Menschen, wie derselbe aus Gottes Hand als Krone der Schöpfung hervorgegangen.

Aber die Sünde! wendet man ein, die Sünde, welche die christliche Lehre vom Menschen aussagt, trübt sie nicht das reine Bild desselben? Allerdings ist die Sünde eine Störung und Verkehrung des Wesens des Menschen. Aber fällt dieß dem Christenthum zur Last? Wer kennete doch dieses Uebel aller Uebel nicht aus eigner Erfahrung? wer hätte sich mit diesem tödtlichen Feind seines Innern nicht in schweren Kämpfen abgerungen? wer hätte nicht gebangt unter den Anklagen, nicht geseufzt unter den bittern Folgen, die ihr auf dem Fuße folgen? Nein, die Sünde selbst ist da — auch ohne Christenthum. Aber freilich, man nennt sie sonst nicht immer mit rechtem Namen. Was die Kirche Sünde nennt, erklärt man für einen nothwendigen Durchgang unsers Wesens in der Entwicklung aus dem sinnlichen zum geistigen Dasein; und was wir als Schuld, als persönliches Unrecht empfinden, soll nicht wirkliche Schuld, sondern bloße Ordnung des Lebens sein, um uns einen mächtigeren Antrieb zum sittlichen Fortschreiten zu verleihen. Doch wir fragen: ist diese Auffassung wirklich die menschenwürdigere? Ist dieß das wahrhaft Menschenwürdige, daß der Mensch in diesen bedeutsamsten Vorgängen seines geistigen Lebens bloß als unfreies Organ eines Naturgesetzes handle? Und ist dieß das wahrhaft Menschenwürdige, daß seine sittliche Entwicklung auf dem Wege innerer Selbsttäuschung gefördert werde? Oder wird nicht das wahre Menschenwesen vielmehr eben darin gewahrt, daß er, dessen innere Freiheit seinen Adel bildet, selbst nun auch die Ursache dessen zu sein vermöge, was sein Unglück schafft und sein Wesen zerstört? Und wenn wir oben gesehen haben, daß zum Wesen des Menschen nicht bloß seine persönliche Selbständigkeit, sondern auch seine Eingliederung in den Gesammtorganismus der Menschheit gehöre, ist nicht eben dieß das wahrhaft Menschen-Gemäße, daß in dieser tiefsten, entscheidendsten That der Menschheit der Einzelne nicht bloß für sich selbst, sondern zugleich als Glied des Ganzen stehe und handle, und daß deßhalb ein Verderben, welches der Anfänger des Geschlechtes heraufbeschworen, von ihm zu Allen, die von ihm abstammen, hindurchdringe, und so in diesem Unrecht die ganze Menschheit wie Ein Mann vor Gottes Angesicht stehe, schuldig des Todes, welcher der Sünde Sold ist? Ist doch auch das Heil, das Gott von Ewigkeit zur Erlösung von Sünde und Tod beschlossen, nicht für den Einen oder Andern nur bestimmt, sondern bestimmt für die Mensch-

heit nach dem Worte der Schrift: „Wie durch Einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben, also ist durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommen" [1]).

Aber dieses Heil selbst nun, welches den eigentlichen Kern des Christenthums bildet, kann von diesem wohl gesagt werden, daß es das Menschliche in seiner Wahrheit offenbare und zu seiner Vollendung führe? Dieß ist die noch wichtigere Frage, die wir zu stellen haben. Der Gottessohn vom Himmel gekommen und hienieden wandelnd in der Gestalt unsers Fleisches — ist dieß nicht ein wunderhaftes Nebelbild, das vor der Prüfung des menschlichen Geistes zerfließt und unsre Seele mit ihrem warmen Verlangen darnach getäuscht stehen läßt? Und die Versöhnung der Menschheit durch sein Blut — wie stimmt sie mit unsern Ahnungen von der reinen Liebe des höchsten Wesens? wie mit der Freiheit des Menschen, welchem die wahren Güter nicht auf bloßem äußeren Wege zukommen können, sondern aus dem Grunde seines eigenen Innern erwachsen müssen?

Es beantworten sich diese Fragen, es heben sich diese Bedenken alle von Einem Punkte aus; und dieser Eine Punkt ist ein solcher, welcher uns eben zu tiefst in das Menschliche hineinweist. Denn welches ist der tiefste Trieb unsres Innern? welches die reinste Offenbarung unsres Wesens und das höchste Ziel unsrer sittlichen Entwicklung? welches das umfassendste Band, wodurch wir alle zu Einem lebendigen Ganzen wahren, ächten Menschenthums vereinigt werden? Ich glaube der allgemeinen Zustimmung gewiß zu sein, wenn ich sage: die Liebe. Die Liebe — sie ist das Höchste und Tiefste, das Eigenste und Allgemeinste im menschlichen Leben. Eben aber die Liebe nun ist's, in deren Lichte alle jene Dunkelheiten schwinden, alle Räthsel des Christenthums sich lösen. Und wenn dieß wirklich der Fall ist, wenn eben dieses Aecht-Menschliche den innersten Lebensgrund des Christenthums bildet, hat sich uns dann nicht ergeben, was wir suchen?

Nur berühren können wir es hier, daß sich uns aus dem Wesen der

---

1) Röm. 5, 12—21.

Liebe vorerst das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit erschließt, aus deren Schooß unser Heil hervorgegangen. Erhellt es doch, wie die Liebe nicht bestehen kann ohne einen Gegenstand ihrer Hingabe, und wie nur ein gleichfalls Persönliches und ihrem Wesen Ebenbürtiges, das die Fülle ihres Lebens wahrhaft aufzunehmen vermag, ihr genügt, daß sie gänzlich darein sich senke. Und nicht minder erhellt, daß der Bund der Liebe zwischen Zweien sich erst vollendet, wenn ein Drittes, ebenfalls Verwandtes, in denselben eintritt, auf welchem die gemeinsame Liebe beider ruht — ein Geheimniß der Liebe, wovon sich uns im Leben der Familie, dem vollständigsten irdischen Liebesbunde, ein so liebliches Sinnbild darstellt. Hieraus aber ergibt sich naturgemäß der Schluß, daß Gott, dessen wesentliches Leben Liebe ist, nur wahrhaft Liebe, nur Gott sein könne, wenn er in dreieiniger Weise besteht. Doch können wir dieß, wie gesagt, hier nur andeutend erwähnen[1]). Hingegen dürfen wir uns der Aufgabe nicht entziehen, am Heile selbst die Macht der Liebe zu erweisen.

Daß es Liebe ist, was Gott bewogen habe, uns zu erlösen, ist des Christen tiefste, seligste Gewißheit. Aber welchen Weg mußte die göttliche Liebe zu diesem Ziele einschlagen? Wir verstehen's, wenn wir uns fragen, was Sünde sei, und worin unser Verderben bestehe. Das ist aber die Sünde, daß wir uns von Gott, dem Heiligen, dem allein Guten, abgewandt haben: und darin besteht unser Verderben, daß wir von ihm geschieden sind, dem Quell des Lebens. Da kann uns denn auf äußerem Wege und durch eine bloße Gabe seiner Güte nicht geholfen werden. Was wir bedürfen, das ist Er selbst. Er selbst muß sich in die Gemeinschaft unsers Wesens und Lebens niedersenken, wenn wir zur Gemeinschaft mit ihm wieder sollen erhoben werden. Ist aber solches zu thun nicht eben der Liebe Art? Der Liebe genügt nicht die bloße Gabe, sie will persönliche Einigung mit dem Geliebten. Sie will Theil nehmen an Allem, was demselben eigen ist und widerfährt, und will ebenso auch Alles ihm mittheilen, was sie hat und erlebt — ihm zum Wohle. Wie sollte, wie könnte dieß nun bei Gott, dessen Leben Liebe selbst ist, anders sein, anders gegen uns, die er nach seinem Bilde, zur Gemeinschaft der Liebe

---

[1]) Vergl. das Nähere hierüber in dem obigen Vortrag „über die heilige Dreieinigkeit Gottes."

mit ihm geschaffen! Doch — das Bedenken erhebt sich, ob sich eben hier nicht wieder die Sünde hemmend dazwischen lege, sie, welche den heiligen Zorn Gottes wider uns erregt hat. Und allerdings der Zorn Gottes ist eine Wahrheit, eine gewaltige Wahrheit; ja sein Zorn ist es, welcher uns um unsrer Sünde willen in die Folgen derselben, in den Tod dahingegeben. Aber der Zorn Gottes selbst entspringt, da sein Leben lautere Liebe ist, wiederum nur aus der Liebe, aus jener Liebe, welche die Sünde in uns verfolgt, weil sie es ist, die uns von ihm, dem Quell des Lebens, scheidet. Und darum weil sein Zorn nur die Machtwirkung jener Heiligkeit der Liebe ist, ohne welche ihre Wahrheit nicht zu denken, so bleibt es auch in seinem Herzen nicht bei dem bloßen Zorne, sondern das Leid, welches er in demselben über uns verhängt hat, das ergreift zugleich sein eigen Herz, daß er, was wir leiden, in seinem eigenen Innern mit uns leidet: und so wird der Zorn verschlungen vom Erbarmen — ein innerer Vorgang der Liebe, welchen jedes Elternherz aus Erfahrung kennt, das durch Fehler von Kindern betrübt worden. Aber wenn nun Gott auf diese Weise sich selbst in seinem Herzen mit uns versöhnt, wird diese wunderbare Liebesmacht ihn nicht dringen, die Wiedereinigung mit uns auch in der irdischen Wirklichkeit zu vollziehen, worin wir stehen mit unsrer Sünde und unter ihren Folgen leiden? Und Er, der Alles mit unendlicher Kraft durchdringt und all sein Wollen in's Wirken überzuführen vermag, was hemmt ihn, daß er, dem Drange seiner Liebe folgend, nun auch bis in die Gemeinschaft unsrer nach seinem Bilde geschaffenen Natur niedersteige und in unser menschlich Bewußtsein, es zu seinem eignen machend, eingehe, um ein ganzes Menschenleben mit uns hienieden zu leben, um von der Geburt an bis zum Tode die Folgen unsrer Sünde, die sein Zorn für uns zur Strafe gemacht, mit uns zu theilen und dagegen sein heiliges, seliges Leben uns mitzutheilen, in uns einzusenken und so auf innerem Wege aus der Tiefe unsrer Natur und Persönlichkeit erblühen zu lassen? Dieß ist die innerste Bedeutung der Menschwerdung Gottes, dieß das Wesen von Christi Person: offenbart ist in ihm das von ewigen Zeiten verschwiegene Geheimniß der göttlichen Liebe und Gnade gegen die sündige Menschheit. Der Sohn Gottes selbst wandelt unter uns, aber nicht als eine fremde, überirdische Erscheinung, sondern als unser eigen wirklich Fleisch und Blut; denn die Liebe — hierin

besteht ihr Wesen — verleugnet und entäußert sich selbst und führt ihr Leben nicht in sich, sondern im Geliebten. „Jesus Christus, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebehrden als ein Mensch erfunden; er niedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz[1]." Und so sehen wir ihn auch hienieden in reiner Menschheit wandeln, zunehmend an Weisheit und Alter, Leid empfindend wie am Leibe so in seiner Seele, und an dem, das er litt, Gehorsam lernend[2]). Nur in Einem ist er uns nicht gleich geworden, in der Sünde. Vielmehr war die Liebe, die Liebe des Gehorsams gegen seinen Vater und die Liebe des Mitgefühls für die Welt, die Seele seines ganzen Seins und Wollens, Wirkens und Leidens. Was wir sein sollten, heilig in der Liebe, das war Er, und war es unter völliger freiester Selbsthingabe in alle Folgen unsrer Sünde bis zum Tode von der Hand der sündigen Menschheit. So hat er in seiner Person nicht allein das Urbild menschlichen Wesens verwirklicht, sondern auch in Kraft derselben Liebe die Schuld und Strafe der Menschheit an seinem eigenen Fleische getragen. Darum hat ihn denn auch Gott erhöhet und hat ihn auferweckt und zur himmlischen Herrlichkeit erhoben[3]). Indem aber solches in der menschlichen Natur geschehen, die er uns zu Liebe angenommen, so kommt dieß Alles der Menschheit selbst zu Gute. Er, der Menschensohn hat die Bahn gebrochen, welche die Menschheit in die volle herrliche Lebensgemeinschaft mit Gott, ihre Bestimmung, einführt. Und was an ihm, dem Haupte der Menschheit, wozu er sich in seiner Erniedrigung gesetzt hat, geschehen, das soll und kann auch an uns seinen Gliedern durch ihn erfüllt werden. Dieß ist das Ziel der Liebe, die ihn vom Himmel in's Fleisch hernieder getrieben, die volle Verklärung der Menschheit im Geiste durch die Kraft der seligen Gemeinschaft Gottes.

Brauche ich nun erst noch auszuführen, daß hierin aller Segen der Gnade, alle Kraft des Heiles für uns beschlossen liegt? daß in jenem frei=

---

1) Phil. 2, 6—8. — 2) Luk. 2, 52. Hebr. 5. 8.

3) Vergl. die obige Abhandlung über „die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo".

willigen Aufsichnehmen aller unsrer Sündenstrafen bis zum schmählichen Kreuzestode unsere Sünden getilgt und wir mit Gott versöhnt sind? daß durch jene Einsenkung seiner Liebesmacht in unser sündlich Wesen und die Dahingabe seines seligen Lebens in den Tod des Fleisches die Macht der Finsterniß, der Sünde und des Todes gebrochen, dagegen aber in ihm das Licht der Wahrheit für uns aufgegangen, ein Strom von heiligen Kräften uns eröffnet und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht ist? Eben daß Er, der unser Bruder geworden, in sich durch die Macht reiner sich opfernder Liebe das Wesen der Menschheit durch alle Folgen der Sünde im Fleische hindurch und aus denselben in das Leben des Geistes und der seligen Gemeinschaft mit Gott zu ihrer wahren Bestimmung hinübergeführt hat, eben dadurch hat er von der Sünde uns auch erlöst und zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens erhoben. Die Wahrheit und Vollendung des menschlichen Wesens in Ihm ist für die Menschheit selbst der Quell ihrer Wahrheit und Vollendung geworden[1]).

Doch wie werden wir dieses Segens seiner Gnade theilhaftig? Und bewährt sich hierin ebenfalls jener Satz, daß das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen sei? Allerdings, auch in dieser Hinsicht können wir das Gleiche aussagen. Dieß zeigt sich schon in dem, was die Gnade Christi für ihr Wirken in uns voraussetzt. Nichts, was außer oder über der Sphäre des Menschlichen läge, sondern das rein, das ächt Menschliche ist es, woran sie anknüpft. „Wer die Wahrheit thut, der kommt an das Licht". „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort"[2]). — Was heißt dieß anders als: dieß Eine nur thut Noth, daß Jemand in den wahren Grund seines Wesens niedersteige, daß er sich in seinem tiefsten Bedürfniß erfasse, daß er aufrichtig nach der Wahrheit trachte und mit Sehnen sich nach dem Ewigen und Göttlichen ausstrecke, dieß nur thut Noth, um zu Christo zu kommen und sein eigen zu werden — wie dieß ein Kirchenvater in dem tiefsinnigen Worte ausgesprochen: „die Seele ist eine geborne Christin[3])."

---

[1]) Vergleiche die obige Abhandlung über „die Versöhnung."

[2]) Joh. 3, 21; 8, 47.

[3]) Tertullian † 220.

Aber stimmt denn hiemit auch, was die Schrift und die Kirche lehren, daß wir Christi Gnade durch den Glauben empfangen? Dieses, daß wir gewisse Lehren der Offenbarung, die in das Gewand eines unerforschlichen Geheimnisses gehüllt sind, auf die Auktorität von Schrift und Kirche hin für wahr halten, dieses blinde, steife Festhalten an einem Unerkannten und Unerkennbaren soll uns selig machen? Tritt denn solcher Glaube nicht als eine fremde Macht in die Welt unsers Innern herein? und muß derselbe nicht die klare, reine Entwicklung unsers Geistes unterbrechen und hemmen, statt sie zu fördern und zu vollenden? Wohl wäre das ein ernster, gewichtiger Einwand, wenn jene Auffassung vom Wesen des Glaubens richtig wäre, und wir dürften uns dann nicht wundern, daß sich so Viele ablehnend verhalten gegen Kirche und Christenthum. Allein der Glaube, welcher selig macht, ist etwas Anderes. Nicht darin besteht der Glaube, daß man, wo die Erkenntniß des Verstandes nicht mehr zureicht, das Weitere blindlings in guter Meinung auf fremde Auktorität hin annimmt. Ist es auch ein Unsichtbares, was der Glaube ergreift, so ist's doch nicht ein unbekanntes Fernes, sondern er ergreift es, weil er selbst davon in seinem Innern ergriffen worden und in diesem Ergriffensein es auf's gewisseste erfahren hat, daß eben hiemit das wahre und tiefste Bedürfniß seiner in Sünde und Schuld gefangenen und nach Liebe und Gnade sich sehnenden Seele erfüllt ist. Der Glaube ist das vertrauensvolle Hinnehmen der göttlichen Liebe und Gnade, die sich in Christo uns dargibt zum Heile. Im Glauben streckt sich der Mensch mit seinem von aller eignen Kraft und Würdigkeit entblößten Herzen nach Christo aus, um von und aus ihm, der Alles hat, wonach die Seele verlangt, Gerechtigkeit und Kraft und Leben zu empfangen, im Glauben faßt er Christum und eignet sich den in ihm beschlossenen Segen der Gnade in seliger Freude und kindlichem Danke zu, gibt sich aber deßhalb auch ihm, der nun sein Alles geworden, in reiner Selbstlosigkeit hin zum Eigenthum, um sein Leben hinfort nicht mehr in sich selbst zu führen, sondern in ihm, dem Licht und Leben der Menschheit. Das ist Glaube. Ist solcher Glaube aber etwas dem Kreise des Menschenlebens Fremdes? So wenig ist dieß der Fall, daß eben der Glaube uns erst in das wahre Lebenselement unsers Innern einführt. Ohne Glauben kann überhaupt wahre Gemeinschaft nicht bestehen. Der Glaube an den persönlichen Werth

des Andern knüpft das Band der gegenseitigen Achtung, wodurch der gesunde, gedeihliche Bestand eines Gemeinwesens bedingt ist. Und aus dem Glauben an das, was liebenswürdig ist in dem Andern, entspringt die Liebe, womit wir uns ihm ergeben und dadurch das geknüpfte Band noch fester, noch inniger schließen. Wie könnte es darum anders sein, als daß auch unser Leben mit Gott ganz auf Glauben beruhe? Eben vermöge des Glaubens senkt sich die göttliche Liebe durch die Kraft des Geistes Christi, des heil. Geistes, in uns ein, um in uns selbst ein Quell der Liebe zu werden, und diese aus Kräften von Oben entsprungene Liebe wird die Mutter eines neuen Lebens in uns, darin wir die Werke zu thun vermögen, zu denen wir von Gott geschaffen und durch Christum berufen sind. So sehr ist das Christenthum nicht allein in dem, wie sich das Göttliche uns in Christo offenbart, sondern auch in dem, wie wir durch den heil. Geist dasselbe in uns aufnehmen, ächt menschlich, ist die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen[1]).

Doch leitet uns dieß bereits auf die zweite Seite im Wesen des Menschen über, in Bezug auf welche wir gleichfalls unsern Satz zu erweisen haben. Es ist dieß die Seite, worin der Mensch wie dort auf die Gemeinschaft mit Gott, so nun auch auf sich selbst und auf die Gemeinschaft mit Seinesgleichen gewiesen dasteht. Wir können dieselbe im Allgemeinen bezeichnen als die Sphäre der menschlichen Bildung und Sittlichkeit. Was zunächst die menschliche Bildung anlangt, so hat man sich vielfach gewöhnt, dieselbe rein als eine Sphäre für sich zu betrachten, als eine Sphäre, die die Gesetze ihres Lebens ausschließlich in sich selbst trage, die mit dem Christenthum nichts zu thun habe, und auch nur in dieser Abgeschlossenheit von christlichen Einflüssen wahrhaft gedeihen und ihre Vollendung gewinnen könne. Die Bezeichnung dieser Richtung mit dem Namen Humanismus soll dieß eben ausdrücken, daß sie das Menschliche rein als solches pflegen wolle. Und wenn man sieht, wie unsre moderne Bildung wirklich zum großen Theil einen von den specifisch

---

[1]) Vergl. die obige Abhandlung über „das Wesen und die Gewißheit des Glaubens". Ausführlicheres hierüber kann der geneigte Leser noch finden in des Verfassers Schrift: „Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Princip der Liebe". (Berlin, bei Gustav Schlawitz). S. 107—158.

christlichen Ideen unabhängigen Weg gegangen, und die Wissenschaft der Gegenwart in den Resultaten ihrer Forschungen mit dem Christenthum an manchen Punkten dem Anscheine nach selbst in Widerspruch gerathen ist, so könnte man darin eine Bekräftigung jenes Standpunktes erblicken. Doch aber wie fern ist derselbe von der Wahrheit der Sache! Schon dieß müßte an jener Meinung irre machen, daß die christliche Mission überall Cultur und Civilisation im Gefolge gehabt hat, und daß die Schule, diese Grundlage aller Bildung, wie uns ein Blick in die erste Entwicklungsgeschichte des deutschen Volkes und vornehmlich in die Zeit der Reformation lehren kann, so recht aus dem Glaubensdrange des christlichen Geistes hervorgewachsen ist. Aber auch der Grundgedanke selbst, welchen der Humanismus verfolgt, die Pflege des menschlichen Geistes, ist sie nicht eine Pflanze, die ihre tiefsten Wurzeln im Geiste des Glaubens hat, daß wir Gottes Ebenbild an uns tragen, daß wir aus der Finsterniß erlöst und Alle ohne Unterschied zum Lichte des ewigen Lebens berufen sind? Und welchem Tieferblickenden könnte es entgehen, daß eben die fruchtbarsten Grundsätze und höchsten Ziele des Humanismus geweckt und gepflegt sind durch den Hauch jener Liebe, welche Alle in Einem Gottesreiche vereinigt sehen will? Ja selbst die Freiheit geistiger Bewegung, in deren Luft allein gesunde Bildung gedeihen kann, ist sie nicht ein Abglanz jener Freiheit, welche uns befreit hat zum Wandel in der ewigen Wahrheit? Nein, jene Meinung, daß das Christenthum der freien, wahren Bildung fremd oder wohl gar feind und hinderlich sei, ist fürwahr nicht aus tiefer Einsicht weder in das Wesen der Bildung noch in das des Christenthums entsprungen. In einem Punkte freilich weicht die christliche Anschauung von einer vielverbreiteten des Humanismus ab: dem Christenthum nämlich ist Bildung und Wissenschaft nicht das Höchste und Einzige. Höher steht nach christlicher Anschauung die Sittlichkeit, und diese gedeiht am reinsten und kräftigsten im Boden der Frömmigkeit. Eine sittenlose Bildung verabscheut der christliche Sinn, und eine gottesleugnerische Wissenschaft bekämpft er; denn er will das Edle nicht im Dienste der Gemeinheit sehen, das Hohe soll mit würdigen, mit reinen Händen berührt werden. Und ebenso ist der christliche Sinn auch feind jenem Hochmuth des Wissens, welcher mit unsern bloßen Anfängen der Erkenntniß bereits meint am Ziele angekommen zu sein, welcher das Wesen glaubt erfaßt zu haben, wo es ihm gelungen, die Erscheinung zu beschreiben, und

die bloßen Resultate empirischer Forschung vorschnellen Sinnes umdeutet in die Sätze einer aus fleischlichem Sinn entsprungenen Spekulation. Aber die Bildung des Geistes selbst bekämpft der ächte Geist des Christenthums nimmermehr, sondern freut sich vielmehr aufrichtig jeder Pflege derselben. Das Christenthum schärft den Sinn für Wahrheit, erweckt im Herzen reine Motive für die Arbeit des Forschens, leitet überall in die Tiefen und von der Erscheinung in's Wesen und setzt dem Streben der Wissenschaft die höchsten Ziele. Aus diesem Grunde ist dasselbe auch weit entfernt, der Wissenschaft auf ihrem eignen Gebiete Schranken zu ziehen, vielmehr hat es ein inneres und lebendiges Interesse daran, daß der menschliche Geist Alles erforsche, was die Hand Gottes gemacht hat, Alles, was unter Gottes leitendem Auge in die Wirklichkeit getreten ist. Denn das ist dem Glauben gewiß, daß die natürliche und die geistliche Leitung der Welt in der Hand des Einen ewigen Gottes liegen, und daß mithin die schließlichen Resultate der menschlichen Wissenschaft zur Rechtfertigung des Glaubens und zur Ehre Gottes in der Gemeinde dienen müssen. Wenn aber der christliche Forschersinn selbst insofern allerdings noch weiter geht, als er alles natürliche Sein und Leben in seiner Bedeutung für das geistliche betrachtet und alles weltliche Wissen in das Licht der Wahrheit vom Reiche Gottes stellt, so wird doch hiemit der Entwicklungsgang menschlichen Wissens so wenig gehemmt, daß derselbe vielmehr hiedurch eben seiner reinen Wahrheit und inneren Vollendung zugeführt wird; denn in Christo, dem Mittler des göttlichen Reiches, ist auch die Fülle der Zeiten erschienen, und in ihm Alles unter ein Haupt befaßt, was im Himmel ist und auf Erden.

Schreiten wir aber vom Gebiete der Intelligenz hinüber auf das Gebiet der Sittlichkeit. Auch hier erweist sich das Christenthum in gleicher Weise als die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen. Und dieß einfach deßhalb, weil es, wie wir gesehen haben, jene eine wahre Grundgesinnung schafft und wirkt, aus welcher auf allen Gebieten des Lebens die gottgefälligen Werke als aus einem lebendigen Quell entspringen. Wer Gott wahrhaft liebt, dem er im Glauben sich ergeben, der liebt auch jede Seele, die Gottes Bildniß trägt; und der bußfertige Sinn dieses Glaubens hält seine Liebe zugleich in der Demuth, macht sie frei von der hemmenden Macht der Eigenheit und verleiht ihr das Salz auf-

richtiger Opferwilligkeit. Der bloße natürliche Liebessinn des Menschen beschränkt sich entweder nur auf den nächsten Kreis seiner Lieben oder ergeht sich in den luftigen Höhen allgemeiner Gleichheit und Brüderlichkeit, die nur hohle Phrasen, aber keine Thaten hervorbringt. Hingegen die wahre christliche Liebe ist eben so hingebend an das Nächste, Kleine und Einzelne, als sie ihr Herz erweitert für das Große und Allgemeine. Die Ehe und die Familie, diese Grundlagen aller edlen Gesittung, haben ihre wahre Ordnung und sittliche Gestalt erst durch das Christenthum erhalten, durch das Christenthum, welches das Weib zur gleichen Würde mit dem Manne erhoben und beiden in der Erziehung der Kinder durch Zucht und Vermahnung zum Herrn den wahren Familien-Beruf zugewiesen hat. Aber über die Ehe und Familie hinaus richtet das Christenthum den Blick zugleich auch auf das Allgemeinmenschliche und macht die Nächsten-, ja die Feindesliebe, welche im Heidenthum höchstens als besondere Vorschrift für Erwählte gegolten, zur einfachen Christenpflicht für Alle ohne Unterschied. Und die gleiche Universalität bekundet das Christenthum in den Gebieten des öffentlichen Lebens. Weit entfernt, in demselben etwas dem Wesen des Reiches Gottes Fremdes oder vollends damit Unverträgliches zu sehen, lehrt die christliche Kirche vielmehr den Staat als göttliche Ordnung betrachten und die Obrigkeit als Träger derselben ehren. Für die Verfassung des Staates selbst stellt sie keine äußerlich bindenden Normen auf, sondern läßt dieselben sich aus dem eigenthümlichen Genius des Volkes und aus dem Bedürfniß seiner Bildungsstufe in freier Weise auf geschichtlichem Wege bilden. Und nur das ist ihre Forderung, daß durch die Verfassung des Staats die heiligen Güter des Glaubens, der Sitte und des persönlichen Rechtes unverletzt bewahrt werden, daß Jeder, ohne Suchen eigner Ehre und eignen Vortheils, in dem Kreise seiner verantwortungsvollen Rechte und heiligen Pflichten mit seinen Gaben dem Gesammtwohl diene, und daß Alle, durch das gleiche Band opferfreudiger Vaterlandsliebe verbunden, mit vereinten Kräften zusammenwirken zum Aufbau eines allseitig lebendigen, wohl und reich gegliederten und mit allen Gütern Geistes und Leibes gesegneten Volksthums. Doch noch höher erhebt sich, noch weiter reicht der universelle Sinn des Christenthums. Während selbstsüchtige Politik den Unterschied der Nationen als scheidende, als unübersteigliche Schranke aufzurichten sucht, so blickt der Geist des Christenthums über

denselben hinaus auf die Menschheit als Ganzes und leitet den Sinn der Völker zu jener ächten Humanität, welche, über den einzelnen Völkern ein allgemeines Recht vom Herrn erkennend, die Menschheit durch allen Streit der Zeiten hindurch dem einen höchsten Ziele zuführt, dem Reiche des Friedens, darin die Gerechtigkeit Gottes wohnt.

Was auf diese Weise für die sittlichen Ordnungen des Lebens selbst gilt, dieß gilt auch von der Weise sittlichen Lebens und Wandels. Auch hier tritt das Christenthum in rein menschlicher Gestalt auf. Um christlich zu leben, bedarf es keiner besondern frommen Handlungen, keiner äußern Beobachtung von vorgeschriebenen kirchlichen Werken, keiner außerordentlichen, in die Augen fallenden Thaten. Es genügt, daß Jeder in seinem Stand und Berufe zu jeder Zeit thue, was recht ist, und solches thue ohne Eigensucht und Selbstruhm in aufrichtiger, selbstvergessener Liebe und Treue. Aber das ist eben die große, wunderbare Macht des Christenthums, daß es solches nicht bloß fordert, sondern daß es durch die Liebe Gottes, welche vom heil. Geiste in die Herzen ausgegossen wird, zugleich den Sinn der Lauterkeit und Demuth, der Gerechtigkeit und Liebe in uns wirket, woraus jener ehrbare, reine und heilige Wandel hervorwächst wie die edle Frucht aus dem guten Baume. Wie die Sonne zwar nicht die Geschöpfe der Erde und die Keime des Lebens selbst erzeugt, wie aber wohl in ihrem Scheine alle Keime aus dem Schlummer erwachen und alle Geschöpfe zu frischem, fröhlichen Leben gedeihen, so auch ist es mit der geistlichen Lebenssonne der göttlichen Gnade: sie schafft nicht neue Ordnungen in der Sphäre des natürlichen Menschenlebens; aber die bestehenden, von Gott für diese Welt gestifteten Ordnungen, die heiligt und reinigt sie durch den Geist von Oben; und die Seelen, welche mit ihrem beseligenden Scheine erfüllt sind, finden ihre höchste Freude darin, die geschenkten Gaben und Kräfte eben in solchem Dienste zur Ehre ihres Herrn und zum Aufbau seines Reichs hienieden zu bewähren — wie dahin das Wort des Apostels lautet: „Was wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach“ [1]). Den Geist aber, in welchem solches geschieht, bezeichnet derselbe Apostel an einem andern Orte, wenn er sagt: Alles,

---

[1]) Phil. 4, 8.

was ihr thut mit Worten oder mit Werken, das thut Alles in dem Namen des Herrn Jesu, und danket Gott und dem Vater durch ihn"[1]). Es ist der Geist heiligen Ernstes, welcher nur auf den Willen seines Herrn schaut, und der Geist kindlicher Einfalt, welche, ihrer selbst nicht denkend, selig in dem stillen Geheimniß, erlöst zu sein, ihre höchste Befriedigung und Wonne findet in der Erfüllung dieses allein guten Willens Gottes.

Wir sind aber noch nicht am Ende mit der Lösung unsrer Aufgabe, zu zeigen, daß das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen sei. Denn noch ist uns übrig, dieß auch darzuthun nach der Seite unsers Leibeslebens und der damit verknüpften Stellung des Menschen zur äußern Naturwelt. Da könnte es nun freilich scheinen, als ob solches nicht nur schwer, sondern selbst unmöglich wäre. Denn in der Geschichte liegen der Zeugnisse so manche vor, daß die christliche Kirche eben ganz besonders auf Dämpfung der leiblichen Begierden gedrungen, ja die höhere christliche Tugend sogar darein gesetzt hat, dem Leibe die natürlichen Bedürfnisse und Rechte nach vielen Seiten hin geradezu zu versagen. Doch aber müssen wir jenen unsern Satz auch für diese niedrigere Sphäre des menschlichen Wesens aufrecht erhalten. Einmal nämlich ist nicht Alles, was die christliche Kirche zu bestimmten Zeiten gelehrt und geübt hat, auch immer reiner Ausdruck des christlichen Geistes gewesen. Sodann aber gilt es, einen Unterschied wohl zu beachten zwischen dem Leibe in seiner jetzigen Wirklichkeit und in seinem wahren Wesen. Und hier ist allerdings ein Punkt, worin die christliche Anschauung zum Theil von den herrschenden Vorstellungen der Welt abweicht. Denn diese pflegt von dem Satze auszugehen: „was die Natur, und so auch die Natur des Leibes fordert, ist gut." Die christliche Erkenntniß hingegen weiß nicht bloß von einer Unterordnung der natürlichen und leiblichen Kräfte unter die Forderungen des Geistes sowie dieses selbst wiederum unter jene des Reiches Gottes, sondern überdieß zugleich von einem Verderben, welches durch die Sünde in die Natur des Leibes eingedrungen, und von einer dadurch erzeugten Ungeordnetheit seiner Kräfte, woraus neben den mancherlei schließlich in den Tod ausmündenden Schwächen und Gebrechen des Leibes für uns auch viele Reizung zu dem entspringt, was nicht recht ist.

[1]) Col. 3, 17.

Und aus diesem Grunde steht ein Christ gar ernstlich auf der Wacht, daß ihn die Lust nicht übereile und bethöre, und er seine Glieder nicht begebe zu Waffen der Ungerechtigkeit. Auch vergißt er nicht, daß es in dem heiligen Kampfe um die Güter des Reiches Gottes zugleich gelte, zu verleugnen die weltlichen Lüste und sein Fleisch zu kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden. Allein keineswegs betrachtet er den Leib und die Natur selbst als etwas Sündliches, noch als etwas, wogegen man nicht anders denn im Streit stehen dürfe. Ach, wie fern ist davon der Sinn des Christen! Ist ihm doch die ganze geschaffene Welt ein Werk seines Herrn, und auf allen Wegen begegnen ihm die Liebesgedanken dessen, den seine Seele liebt. Und er sollte davon nichts wissen wollen, sollte sich scheu davon zurückziehen? Ja mehr noch: der eingeborne Sohn Gottes hat es selbst nicht verschmäht, in diese Welt herniederzusteigen und Fleisch und Blut darin anzunehmen. Siehe, dadurch ist dem Christen die ganze irdische Natur geheiligt, und er bewegt sich darin mit dem hohen, seligen Gefühl von Kindesrechten. Fern ist ihm der finstere Sinn weltflüchtiger, selbstquälerischer Heiligkeit, er freut sich vielmehr allen reinen Genusses, den die Welt ihm bietet, und nichts ist ihm gemein: er weiß es Alles zu heiligen durch Wort Gottes und Gebet [1]. Und so bedient er sich zumal auch mit freiem Geiste der Herrschaft über die natürlichen Kräfte, welche die Menschheit von Stufe zu Stufe errungen, und veredelt sich mit Wohlgefallen Alles durch den zarten Sinn der Kunst, welche die Natur dem Geiste zuzueignen und des Geistes Gedanken und Empfindungen zu höherem Genusse in die Formen der Natur zu kleiden versteht. Aber das Eine allerdings behält er mit heiligem Sinne dabei im Auge und im Herzen: höher noch und schöner als alle irdische Herrlichkeit sind die ewigen, himmlischen Güter. „Gott ist das Größte, das Schönste und Beste, Gott ist das Süßte und Allergewißte, aus allen Schätzen der edelste Hort." Und deßwegen hängt er sein Herz nicht an die irdischen Güter, sondern hält es frei nach Oben gerichtet; und nicht in den Dienst der Eitelkeit und Sünde will er sie stellen, sondern er strebt vielmehr, Leib und Natur im Dienste der Gnade zu brauchen, und sie zu erfüllen und zu bewegen mit Kräften eines höheren Lebens.

---

[1]) 1 Tim. 4, 5.

Doch dieß führt uns auf eine weitere Herrschaft über die Natur, worin das Christenthum sich in noch höherem Sinne als die Vollendung des Menschlichen nach dieser Seite erweist. Alle Kunst und Wissenschaft und Technik der Welt nämlich übt nur eine Macht über die äußere Erscheinung des Leibes und der Natur, hingegen ihre innere Wirklichkeit, welche von der Macht des Todes durchdrungen ist, vermag sie nicht umzugestalten. Aber es gibt auch eine Herrschaft über Leib und Natur, wovon die Welt nichts weiß. Blicken wir hin auf Jesum von Nazareth, wie er umhergieng und die Kranken heilte und Todte lebendig machte. Hier ist mehr denn Herrschaft irdischen Geistes über die Natur, das ist die Macht ewigen, göttlichen Geistes, welche die Natur im Grunde ihres eignen Wesens von ihrem Feinde, dem Tode, erlöst, und sie so sich selbst wiedergibt und zu ihrem wahren Leben zurückführt [1]). Und nicht bloß vorübergehend, nein, bleibend hat er in dieser fleischlichen Natur die verborgene und erstorbene Kraft ihres Wesens erwecken, und sie in ihr höheres Dasein, wozu sie bestimmt ist, erheben wollen. Solches geschah in seiner Auferstehung. Die Auferstehung Jesu Christi ist der centrale Anfang für die geistliche Erneuerung der Leiblichkeit und Naturwelt. Und was in ihm, dem Haupte der Gemeinde, grundlegend begonnen ist, das soll in uns, seinen Gliedern, fortgeführt und vollendet werden. Selbst hienieden bereits will er in uns den Keim unsterblichen Lebens einsenken: dieß ist die geheimnißvolle, wunderbare Bedeutung des Sakraments. Denn nicht genug, daß in demselben diese irdisch-fleischliche Natur gewürdigt wird, Träger für die Kräfte verklärter Leiblichkeit und Natur zu werden, so wird eben durch sakramentalen Genuß und Glauben in uns selbst zugleich der Grund gelegt für unsre künftige selige Auferstehung, das wahre Erbe unsrer Kindschaft [2]). Hiemit aber, daß alsdann unser Leib, befreit von aller Plage des Fleisches und der Macht des Todes, in geistlicher Schöne und himmlischer Herrlichkeit vom Sohne durch die Macht des Vaters wird auferweckt werden, hiemit erst wird das wahre Wesen des Leibes zur reinen Offenbarung gelangen, und den in dieser Endlichkeit darnieder-

---

[1]) Vergl. den obigen Vortrag über „das Wunder".
[2]) Vergl. den obigen Vortrag über „das heilige Abendmahl".

gehaltenen Kräften seines Lebens wird dann unendliche Macht und Freiheit geschenkt werden zu allseitiger Entfaltung und ewiger Wirksamkeit. Ja selbst über unsern Leib hinaus wird die verklärende Macht des Geistes Christi reichen: auch die zum Wohnplatz uns dienende äußere Schöpfung, die sich deßhalb sehnet mit uns nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes [1]), auch sie soll Theil daran empfangen, und, nachdem ihre Fleischesgestalt durch Feuer zergangen, zu jenem verklärten Dasein erhoben werden, worin sie ihre unvergängliche Lebensfülle der in Christo vollendeten Menschheit in unbeschränktem Maße zu seligem Genusse und himmlischem Wirken darzubieten vermag, auf daß Gottes wunderbare Herrlichkeit in seinem Reiche ewiglich von uns und aller Kreatur gepriesen werde [2]).

So hat sich uns das Christenthum erwiesen als die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen nach allen Seiten unsers Wesens und Lebens, wie in unsrer Bestimmung zur Gemeinschaft Gottes, so in der Sphäre der Intelligenz und Sittlichkeit und nicht weniger auch in dem Gebiete der Natur und Leiblichkeit. Aber nicht ist das Christenthum hiemit ein bloß Menschliches, nicht ein Gebilde menschlicher Weisheit oder Resultat der religiösen Entwicklung der Menschheit. Ach, wie wollte bloßes Menschenwerk uns Trost schaffen in Sünde und Tod! Ob auch seine Klänge uns verwandt seien, wie aber vermöchte es uns aus unsrer schlechten Wirklichkeit heraus- und emporzuheben in das Licht unsers Wesens, in die Herrlichkeit unsrer ewigen Bestimmung! O nein! das Christenthum ist in seinem tiefsten Grund und Wesen göttlicher Art, eine Offenbarung göttlicher Liebe und Gnade, eine Schöpfung göttlichen Geistes, eine Auswirkung des göttlichen Reiches. Doch aber ist es auch hinwiederum nicht bloßes göttliches Werk. Wie würde es sonst anklingen in der Tiefe unsers Gemüths, wie die Kräfte unsers Wesens aufregen zu freudigem Mitwirken am Aufbau des göttlichen Reiches! Wir würden uns dann wohl etwa beugen vor seiner übermenschlichen Macht; aber unserm innern Men-

---

[1]) Röm. 8, 21. 22.

[2]) Vergl. die obige Abhandlung über „das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit".

schen selbst bliebe es fremd und ferne. Nein, dieß ist eben die wahre Größe des Christenthums, daß Göttliches und Menschliches darin sich begegnen und mit einander einigen, daß das Göttliche darin menschlich geworden, und das Menschliche darin in's Göttliche, sein Urbild, erhoben ist: der Sohn Gottes Mensch geworden, und wir Gottes Kinder; die Heiligkeit und Majestät der göttlichen Liebe theilhaft unsers Erdenjammers, und unser elend, gebrechlich Wesen ein Erbe himmlischen Lichtes und Friedens; der heil. Geist einkehrend in unser Inneres voll unreiner Lüste und Begierden, und unser armes, fleischliches Herz erneut mit Kräften reiner Liebe zu heiligem Wirken; das ewige, himmlische Leben versenkt in die irdische Nacht des Todes, und unsere trübe Todesnatur erhoben zur Hoffnung seliger Verklärung in der Vollendung des Reiches Gottes — dieß ist das Wesen des Christenthums!

Eben darin aber, daß das Christenthum in seiner Göttlichkeit zugleich die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen ist, beruht die Hauptmacht seiner Beweis- und Ueberzeugungskraft. Wäre das Christenthum bloß göttlicher Art, so würde der Anstoß, welchen der natürliche Verstand und das fleischliche Herz am Göttlichen nehmen, mit einer gewissen Nothwendigkeit sich zum feindlichen Widerstande der Verstockung gegen das Christenthum steigern. Aber indem das Göttliche sich in ihm nun so ganz und gar in's Menschliche kleidet und das Menschliche seines Wesens im Innern theilhaft macht, so sind hiemit Brücken geschlagen zu den Höhen unsers Geistes und den Tiefen unsers Herzens: unser Geist kann erkennen, daß in dem aufgeschlossenen Geheimniß des Reiches Gottes sich alle Räthsel des Lebens lösen, und unser Herz kann inne werden, daß in der Gnade Jesu Christi das tiefste Sehnen unsers Innern nach Kraft und Leben, nach Trost und Frieden Befriedigung finde. Und wenn die Welt mit immer neuen Waffen gegen das Christenthum ankämpft, so wird dasselbe hiedurch nicht nur nicht erschüttert werden, sondern die Angriffe werden vielmehr nur dazu dienen müssen, den verklärenden Einfluß des Christenthums auf das Menschliche nach noch neuen, bisher unerkannten Seiten in's Licht zu stellen, und so unsre Herzen für die Nöthen der Welt und die Kämpfe des Lebens fester zu gründen in dem Frieden, der aus der Gnade Christi quillt, unsern Geist aber immer tiefer verstehen zu lehren

das Wort der Schrift: „In Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß"[1]) und das andere Wort: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes"[2]).

---

[1]) Col. 2, 3.
[2]) 1 Cor. 3, 22. 23.

Christliche Biographieen

Erstes bis elftes Bändchen.

Herausgegeben von

Karl Friedrich Ledderhose.

Preis 8 Thlr.

(Alle Biographieen sind auch einzeln zu haben.)

I. Bändchen. 2. Aufl. — Inhalt: **Joh. Jac. Moser.** — **Frau R. Moser.** — **J. G. Kaltenbach**, Pfarrer zu Mönchweiler. — 8. 18 Ngr. — II. Bändchen. 2. Aufl. — Inh.: **Die Mission unter den Buschnegern** (Rasmus Schmidt.) — **K. H. v. Bogatzky.** — Bischof **A. G. Spangenberg.** — 8. 18 Ngr. — III. Bändchen. — Leben u. Schriften d. M. **J. F. Flattich**, weil. Pfarrer zu Münchingen. 4. Aufl. m. Portrait, Facsimile und Wohnhaus Flattich's. 1 Thlr. — IV. Bändchen. — Inh.: **Ph. Melanchthon**, nach seinem äußern u. innern Leben. M. Portrait. — M. **J. Mathesius**, der Bergprediger im Joachimsthal. 28 Ngr. — V. Bändchen. — Leben und Lieder des **J. Heermann** von Köben, des Liedersängers d. ev. Kirche. Mit Portrait. 20 Ngr. — VI. Bändchen. — Leben und Lieder des Dr. **Friedr. Kayser**, weil. Diakonus in Gernsbach. 20 Ngr. — VII. Bändchen. — Leben u. Schriften des **G. F. Machtholf**, Pfarrers in Möttlingen. 16 Ngr. — VIII. Bändchen. — Aus dem Nachlaß von **Ernst Friedrich Fink**, Pfarrer an der Heilanstalt zu Illenau, nebst einem Abriß seines Lebens von Dr. **Friedrich Ehrenfeuchter.** 8. 1 Thlr. — IX. Bändchen. — Die **Herzogin Henriette von Würtemberg**, geb. Prinzessin von Nassau-Weilburg. Ein Lebensbild aus der Gegenwart. Mit Portrait. 8. 16 Ngr. Auf feinem weißen Papier, elegant gebunden 28 Ngr. — X. Bändchen. — **Friedrich Wilhelm**, der große Kurfürst von Brandenburg. Für das deutsche Volk dargestellt. Mit 4 Holzschnitten und dem Facsimile des großen Kurfürsten. 8. brosch. 28 Sgr. Ausgabe auf ff. weißem Papier brosch. 1 Thlr. 4 Sgr., eleg. geb. 1 Thlr. 10 Sgr.

„Wir können dieses Buch ein erfreuliches Zeichen der Zeit nennen und wünschen darum dringend, daß dasselbe recht viele Leser finden möge. — Der Verfasser hat die neuesten den großen Kurfürst betreffenden Forschungen und Darstellungen benutzt und sich überall einer edlen und durchsichtigen Darstellung befleißigt, so daß auch der wissenschaftlich Gebildete das Buch mit großem Genuß und Vergnügen lesen wird."

XI. Bändchen. — Aus dem Leben und den Schriften des Ministers Freiherrn **Friedrich Karl von Moser.** Mit Portrait u. Facsimile Mosers. 8. brosch. 16 Sgr.

Leben von Ludwig Hofacker,

weil. Pfarrer zu Rielingshausen,

Mit einer Auswahl aus seinen Briefen

von

Albert Knapp,

weil. Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart.

Vierte durchgesehene Auflage.

1872. 8°. brosch. 24 Sgr. geb. mit Goldschnitt 1¹/₅ Thlr.

Wie die Predigtsammlung Ludwig Hofackers, so hat auch die vorliegende Biographie aus der Feder seines Freundes, des bekannten Liederdichters Albert Knapp, weite Verbreitung gefunden und viel Segen gewirkt. Uebersetzungen davon sind in englischer, französischer und holländischer Sprache erschienen. Das Buch sei auch ferner allen Verehrern Hofackers und Besitzern seiner Predigten empfohlen!